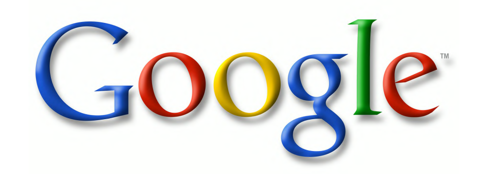
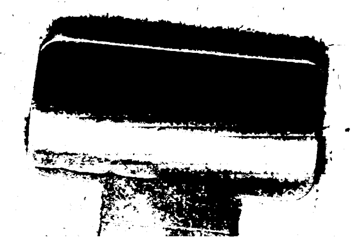


TREUTMANN, Max.
Darstellung und beurteilung des Kant
schen pflichtbegriffs.









Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doctorwürde

der

philosophischen Facultät

der

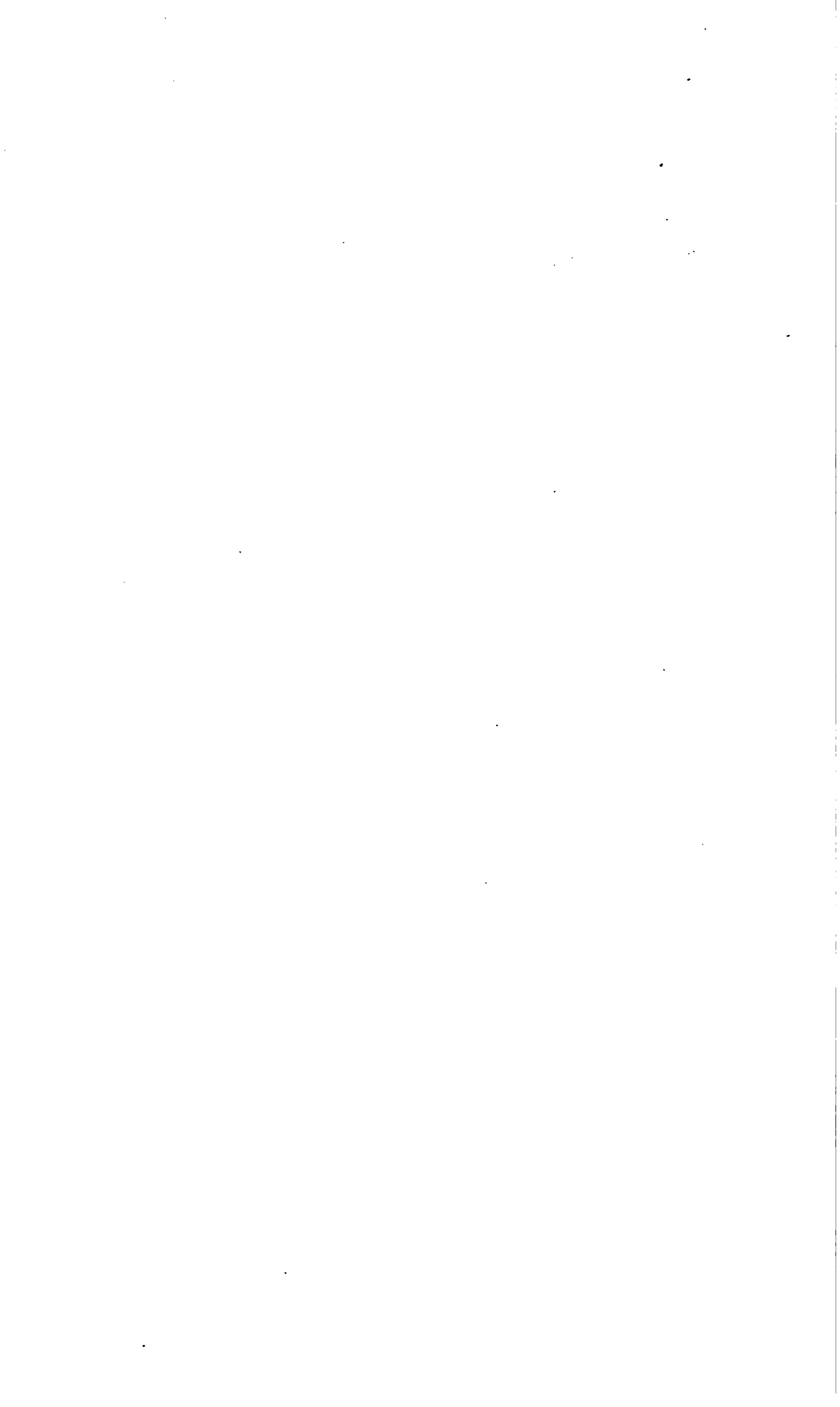
Universität Erlangen

vorgelegt

von

Max Treutmann.

Marienburg.
Druck von L. Giesow.
1888.



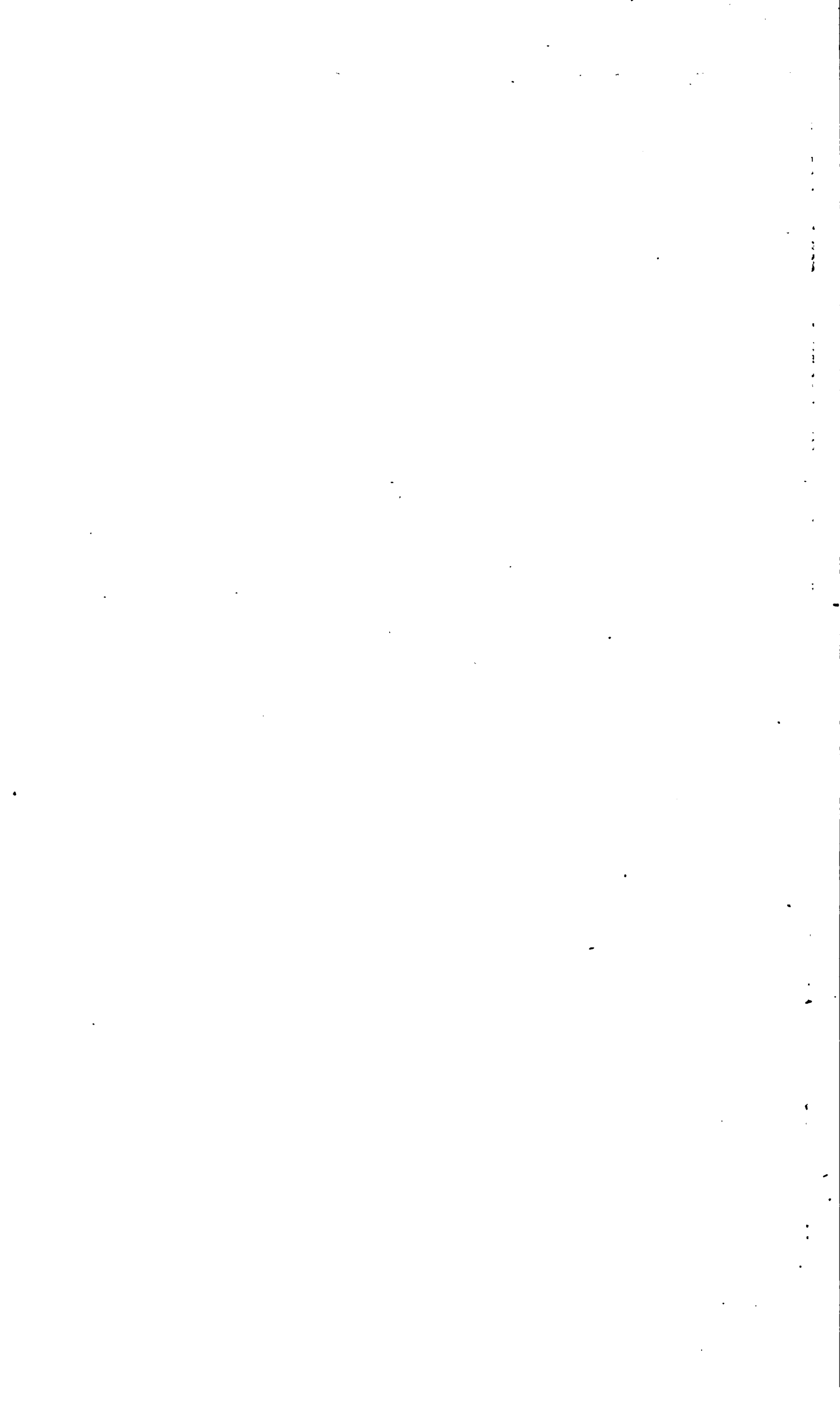
Seiner

teuern Gattin

MARIA geb. DEGEN

gewidmet

vom Verfasser.



Darstellung und Beurteilung
des Kantschen Pflichtbegriffs.

Bei der Darstellung des Kantschen Pflichtbegriffs bieten sich deshalb grosse Schwierigkeiten dar, weil Kant an verschiedenen Stellen und in verschiedenem Zusammenhange denselben behandelt und ihn nicht in ununterbrochenem Zusammenhange nach seinen verschiedenen Merkmalen und Beziehungen zu anderen ethischen Begriffen näher entwickelt hat. Es kommt also darauf an, diese verschiedenen Aeusserungen Kants auf die schlechthin notwendigen Merkmale des Begriffs zurückzuführen und die daraus hervorgehenden Verhältnisse zu anderen Begriffen klar zu legen. Als besonders ergiebige Quellen, an denen uns der Weg bei der Wanderung durch die Werke Kants vorüberführt, und die uns zu längerem Verweilen nötigen, müssen wir die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten," die „Kritik der praktischen Vernunft", die „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" und „die Metaphysik der Sitten, I. Rechtslehre, II. Tugendlehre" betrachten. [1])

---

1) Immanuel Kants Werke. Herausgegeben von Carl Rosenkranz und Friedrich Wilhelm Schubert. Leipzig 1838.
VIII. Teil. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und Kritik der praktischen Vernunft. Leipzig 1838.
IX. Teil. Metaphysik der Sitten in zwei Teilen. I. Rechtslehre, II. Tugendlehre. Leipzig 1838.
X. Teil. Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Leipzig 1838.

Wie es bei jedem Bau darauf ankommt, ein festes Fundament zu legen, welches denselben auch bei Stürmen und Ungewittern zu tragen vermag, so musste es auch die Aufgabe Kants sein, um den Bau einer Ethik auf unerschütterlichen Grundlagen zu unternehmen, ein Moralprinzip zu finden. Diese Absicht verfolgt Kant besonders in der „Metaphysik der Sitten"

„Bevor Kant an die Aufstellung allgemein gültiger Sittengesetze und Rechtssätze geht, schreitet er zur Beantwortung der für die wissenschaftliche Begründung der Ethik notwendigen Vorfragen: ob es überhaupt eine sittliche Welt giebt im Unterschiede von der natürlichen, ob das menschliche Handeln sich nach andern Gesetzen vollzieht, als die sind, denen der Naturlauf gehorcht. Dass nun jede Handlung nach einem bestimmten Gesetze überhaupt ausgeführt wird, ist eine bekannte Thatsache, aus der sich zunächst ergiebt, dass es auch ein Vermögen geben muss, welches die Ausführung von Handlungen nach diesem Gesetze möglich macht. Worin besteht nun dieses Vermögen der mit Vernunft begabten Menschen, welches deren Handlungen zu sittlichen macht oder mit anderen Worten: Worin besteht die Moralität und wie ist sie möglich?" [2])

„Auf welchem Gebiete müssen wir das Moralprincip suchen? Dies ist die erste Frage, die an uns herantritt. Da bieten sich nun zwei Möglichkeiten dar: entweder in dem unermesslichen Reiche der Erfahrung und der äussern Welt teils Princip, teils Ziel unseres Handelns oder aber sie auf der Tiefe des geistigen Lebens und in den Tiefen und den höchsten Aufgaben unseres eigenen Ichs zu suchen."

„Was uns zunächst liegt, was uns stets umgiebt, dem wir nicht einen Augenblick entfliehen können, das ist das Gebiet der Empirie, der äussern, mit den Sinnen wahrnehmbaren Welt. Tagtäglich, ja fast in jedem Augenblicke unsers Lebens haben wir Gelegenheit, das Treiben und Thun unse-

2) Dr. Schramm. „Kants kategorischer Imperativ nach seiner [G]enesis und Bedeutung für die Wissenschaft." Bamberg 1873 pag. 45.

rer Mitmenschen zu beobachten, wie der eine dies, der andere jenes unternimmt, der eine so, der andere auf andere Weise zu handeln gewohnt ist, alle möglichen Thaten werden unsern Blicken geboten, so dass wir zwischen den verschiedenartigen Vergleichung anstellen, die gleichartigen zusammenfassen können. Aber können wir aus der Erfahrung abnehmen, welche Handlungen unserer Nachahmung wert sind, welche nicht, was gut, was böse ist? Könnten wir es, so hätten wir unsern Zweck erreicht, aber wir können es nicht; es fehlt uns jeder Massstab, nach welchem wir die That beurteilen können. Von Beispielen die Sittlichkeit zu entlehnen, ist gänzlich unmöglich, denn jedes Beispiel, das uns davon vorgestellt wird, muss selbst zuvor nach Prinzipien der Moralität beurteilt werden, ob es auch würdig sei, zum ursprünglichen Beispiele d. i. zum Muster zu dienen, keineswegs aber kann es den Begriff derselben zu oberst an die Hand geben." [3])

„Aber das ist es nicht allein, was die Hoffnung, von der Empirie unsern Wunsch realisiert zu sehen, zu Schanden macht. Ein oberstes Princip der Moral muss vor allem der Forderung genügen, eine solche Allgemeinheit zu besitzen, dass es nicht allein auf uns, die Bewohner dieses Weltkörpers, sondern auf alle vernünftige Wesen ohne Ausnahme Anwendung findet. Mögen wir aber die Beispiele, welche die Erfahrung uns bietet, noch so sorgfältig sammeln, ja mögen wir die Induction, was rein unmöglich ist, bis zu dem Punkt vervollständigen, dass auch nicht ein einziges Beispiel unserem Fleisse entgeht, nimmermehr wird es uns gelingen, das Ergebnis unseres Fleisses auch auf die vernünftigen Wesen auszudehnen, welche nicht dieser, sondern anderen Welten angehören könnten. Denn mit welchem Recht könn-

---

3) Ad. Bartsch. „Die Grundprincipien der Kantschen Ethik und das Christentum." Wiss. Beilage zum Programm des Gymnasiums zu Sorau. Ostern 1884, Progr. 85, pag. 7.

Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" ed. Rosenkranz und Schubert. Teil VIII, Abschnitt II, pag. 31.

Friedrich Oelze. „Kants ethisches Princip und die Lehre des neuen Testaments." Abhandlung zu dem Programm des Wittenberger Gymnasiums. Ostern 1882. Progr. Nr. 228.

ten wir das, was unter den zufälligen Bedingungen der Menschheit gültig ist, als allgemeine Vorschrift für jedes vernünftige Wesen zur unbeschränkten Geltung bringen?" [4])

Wir sehen schon hieraus die Unmöglichkeit ein, die Erfahrung zum Ausgangspunkt zu nehmen, wenn es gilt, ein oberstes Moralprincip zu finden; aber auch in anderer Rücksicht ist es nicht weniger misslich auf die Erfahrung zu bauen. Kant nennt die Regel des Handelnden, die er sich selbst aus subjectiven Gründen zum Princip macht, Maxime, das objective Gesetz dagegen, das in der Vernunft selbst begründet ist, das practische Gesetz." [5]) Alle Gegenstände, die unsere Begierden und Neigungen zu besitzen streben, sind insgesamt empirisch: es kann von keiner Vorstellung irgend eines Gegenstandes, welche sie auch sei, a priori erkannt werden, ob sie mit Lust oder Unlust verbunden oder indifferent sein werde Lust und Unlust können nicht für alle vernünftige Wesen in gleicher Weise gültig sein, deshalb auch nicht zu einem Gesetz dienen und kein practisches Princip abgeben Denn unter welches Princip werden wir alle Handlungen, die unsere Neigungen uns gebieten, zu stellen haben, welches Ziel liegt allen zu Grunde? Es ist kein anderes, als unser Leben so angenehm wie möglich zu machen, alles zu vermeiden, was uns schaden kann, dagegen alle Hebel anzusetzen, um der Vorteile und Annehmlichkeiten so viele als möglich zu erjagen, es ist mit einem Worte die Selbstliebe oder die Glückseligkeit, die wir nie aus den Augen lassen, und die nach Kant in dem Bewusstsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens besteht, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet. [6]) Eine ähnliche Definition der Glückselig-

---

4) Ad. Bartsch. „Grundprincipien u. s. w." pag. 8.

5) Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre" ed. Rosenkranz und Schubert IX. Teil. Einleitung in die Metaphysik der Sitten. IV Vorbegriffe zur Metaphysik der Sitten. pag. 26
VIII. Teil. „Kritik der praktischen Vernunft". I. Buch. § 1. pag. 125.

6) „Kants Kritik der praktischen Vernunft." ed. Rosenkranz und Schubert. VIII. Teil. II. Buch. I. Hauptstück. § 3. Lehrsatz II. pag. 129.

keit finden wir an einer andern Stelle, wo es heisst: „Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht." [7])

„Aber kann die Glückseligkeit ein objectives Princip sein? Gewiss nicht. Nicht ein Gesetz gebietet, sondern die Lust, die vor dem Gesetz vorhergeht, damit die That geschehe. Wie könnte auch die Glückseligkeit ein allgemeines Gesetz werden, das für alle vernünftige Wesen gleiche Geltung hat? Sind denn die Menschen über die Glückseligkeit einig? Streiten sie nicht vielmehr über diese mehr denn über alles, indem der eine sie darin setzt, worin ein anderer gerade das Gegenteil sieht? Der Wille aber hat nicht ein und dasselbe Objekt, sondern ein jeder hat das seinige, [sein eigenes Wohlbefinden,] welches sich zwar zufälligerweise auch mit den Absichten anderer vertragen kann, aber lange nicht zu einem Gesetz hinreichend ist, weil die Ausnahmen, die man gelegentlich zu machen befugt ist, endlos sind und gar nicht bestimmt in eine allgemeine Regel gefasst werden können." [8]) „Worin jeder seine Glückseligkeit zu setzen habe, kommt auf Jedes sein besonderes Gefühl der Lust und Unlust an, und selbst in einem und demselben Subjekt auf die Verschiedenheit der Bedürfnisse nach den Abänderungen dieses Gefühls." [9]) „Also nicht einmal ein und derselbe Mensch ist zu allen Zeiten derselben Ansicht über die Glückseligkeit; die verschiedenen Lebenslagen und Verhältnisse, in denen er sich befindet, bestimmen ihn leicht zu einer anderen Ansicht. Aber auch deshalb kann die Glückseligkeit kein allgemeines Gesetz sein, weil die Uebereinstimmung der Objekte den Zwiespalt

---

7) Kants „Kritik der praktischen Vernunft" ed. Rosenkranz u. Schubert VIII. Teil. II. Buch. II. Hauptstück. V. pag. 264.
cf. Bartsch. „l. c." pag 8.

8) Kants „Kr. d. prakt. V." ed. R. u. Sch. VIII. Teil. I. Buch. I. Hauptstück. § 4. Anm. pag 138.
cf. Bartsch. „l. c." pag. 8.

9) Kants „Kr. d. prakt. V." ed. R. u. Sch. VIII Teil. I. Buch. I. Hauptstück. § 3. Anm. II. pag. 134.

der Subjekte wach ruft. Und gesetzt auch, alle vernünftigen Wesen stimmten zu gewissen Zeiten mit einander überein, so dass dieselben Gegenstände Objekte ihrer Lust und Unlust wären, wer will dafür bürgen, dass es nicht der blosse Zufall so mit sich gebracht, dass nicht schon die nächste Zukunft den Zankapfel in ihre Mitte werfen und die grösste Zwietracht unter sie säen werde? Wer wollte die Ansicht verfechten, dass die Notwendigkeit die Stifterin solcher Harmonie sei? Alles Zufällige und Subjektive ist empirisch und somit nicht ausreichend, wo es sich um ein Moralprincip handelt, das unveränderlich bei allen Stürmen ungebeugt in ewiger Erhabenheit dastehen muss. Kant führt ein Beispiel an, um zu zeigen, wohin das Princip der Glückseligkeit führen würde, wenn es als allgemeines Gesetz Beifall fände. Es setzt jemand die Glückseligkeit in den Besitz eines grossen Vermögens und ist bemüht, dasselbe auf alle Weise zu vergrössern. Ein Depositum ist in seinen Händen, dessen Eigentümer tot ist, ohne eine Handschrift über das Depositum hinterlassen zu haben. Er leugnet also das Depositum ab, da ihm niemand die Niederlegung desselben beweisen kann. Nun fragt es sich, ob es möglich sei, dass diese seine Maxime zu einem allgemeinen Gesetze erhoben werde. Es muss verneint werden. Denn ein solches Princip als Gesetz würde sich selbst vernichten, es würde das Wort Depositum gänzlich aus dem Lexikon streichen, indem es gar kein Depositum mehr geben könnte.“ [10])

Das Princip der Eudaemonie, in dem weder Notwendigkeit noch Allgemeingültigkeit angetroffen wird, indem es jedem einzelnen überlassen bleibt zu bestimmen, was er nach seiner Neigung zur Glückseligkeit zählen will, ist also nicht tauglich, ein allgemeines Moralprincip zu werden. Wie in der Moral, so kann auch im Staatsrecht das Princip der Glückseligkeit viel Böses anrichten. Die Zeitumstände und die Verschiedenheit der Glückseligkeit macht alle

---

10) Kants „Kr. d. prakt. V.“ ed. R. u. Sch. VIII. Teil. I. Buch. I. Hauptstück. § 4. Anm. pag. 138. — cf. Bartsch. „l. c.“ pag. 8 u. 9.

festen Grundsätze unmöglich: nicht von der aus ihrer Befolgung zu erwartenden Wohlfahrt und Glückseligkeit eines jeden Staates als dem obersten Princip der Staatsweisheit, sondern von dem reinen Begriff der Rechtspflege, vom Sollen, müssen die politischen Maximen ausgehen. Das Widerstandsrecht spricht Kant den Bürgern ab, dagegen fordert er ungehinderte Meinungsäusserung und hofft von der Publicität die Heilung aller politischen Uebel. [11])

„Aber auch nicht einmal dann, wenn unsere Zwecke auf fremde Glückseligkeit gerichtet sind, ergiebt sich ein gültiges Moralprincip. Denn eine Handlung muss zuvor an sich selbst nach dem moralischen Gesetz abgewogen werden, ehe sie auf die Glückseligkeit anderer gerichtet wird. Dieser ihre Beförderung ist also nur bedingter Weise Pflicht und kann nicht zum obersten Princip moralischer Maximen dienen.“ [12])

„Diese eudämonistische Moral, welche das Streben nach der Glückseligkeit mit der Tugend identificirt, ist weit entfernt ein oberstes Princip werden zu können, sondern sie ist vielmehr gerade die verwerflichste, schon deshalb, weil die Erfahrung ihr widerspricht. Es ist Thatsache, dass das Wohlbefinden sich keineswegs nach dem Wohlverhalten richtet, sondern oft der Tugendhafte viel weniger glücklich ist als der Lasterhafte. Ausserdem trägt es auch ganz und gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit bei, denn es ist ganz etwas Anderes, einen glücklichen als einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vorteil abgewitzt, als ihn tugendhaft zu machen.“ [13])

„Was aber das schlimmste ist, das Princip der Glückseligkeit legt der Sittlichkeit geradezu Triebfedern unter, die geeignet sind, ihre ganze Erhabenheit zu untergraben und zu vernichten dadurch, dass sie Tugend und Laster

---

11) cf. Bartsch. „l. c.“ pag. 9.

12) Kants „die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ ed. R. u. Sch. X. Teil. I. Stück. Allg. Anm. pag 50—60.

13) Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ ed. R. u. Sch. Teil VIII. II. Abschnitt. pag. 74.

vollständig gleichstellt und es ihr nur darauf ankommt, beide zur Erreichung der Glückseligkeit in Dienst zu nehmen. Denn dass die Wahl einer guten oder bösen That nur in der Zweckmässigkeit ihre Wurzel hat, leuchtet von selbst ein, da ich bald durch ein Laster meine Glückseligkeit oder einen höheren Grad derselben zu erreichen hoffe." [14])

Ebenso verhält es sich mit den moralischen Gefühlen, die dem Grade nach von Natur unendlich verschieden von einander sind, bei dem einen in hohem, bei dem anderen in niederem Grade ausgebildet, so dass sie deshalb unmöglich einen Massstab des Guten und Bösen abgeben können." [15])

„Aber worin liegt es, so werden wir fragen, dass wir diese Prinzipien als unechte zurückweisen müssen? Sofern der Wille sich solchen Prinzipien hingiebt, dass er nämlich in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll, so ist er allemal heteronomisch d. h. er giebt sich nicht selbst das Gesetz, sondern lässt sich von empirischen natürlichen Zwecken bestimmen: er soll etwas thun darum, weil er etwas Anderes will. Dass aber diese Heteronomie gar keine Verbindlichkeit enthalte, sieht jeder ohne Weiteres ein. Sobald ich den Zweck aufgebe, fällt auch die That, die ich um des Zweckes willen im Auge hatte, in nichts zusammen, der Imperativ hört auf seinen Befehl an mich zu richten. Einen solchen Imperativ, der nur bedingungsweise d. h. so lange als ich einen Zweck festhalte, seine Kraft behält, kann man einen hypothetischen nennen und zwar entweder einen problematischen oder einen assertorischen, je nachdem die Handlung zu irgend einer möglichen oder wirklichen Absicht gut ist." [16])

„Solcher Imperative giebt es unendlich viele, da alle Wissenschaften irgend einen praktischen Teil haben, der aus Aufgaben besteht, dass irgend ein Zweck für uns

---

14) Ad. Bartsch. „Die Grundprincipien u. s. w." pag. 9.
15) Kants „Grundlegung u. s. w." ed. R. u. Sch. Teil VIII. pag. 74. — Ad. Bartsch. „l. c." pag. 9.
16) „Kants Grundlegung u. s. w." ed. R. u. Sch. Teil VIII. pag. 38 u. 39. — Ad. Bartsch. „l. c." pag. 10.

möglich sei, und aus Imperativen, wie er erreicht werden könne. Aber wie wenig Imperative dieser Art sich auf Sittlichkeit gründen, lässt sich daraus abnehmen, dass es völlig gleichgültig ist, ob der Zweck vernünftig und gut ist oder nicht Kants Beispiele zeigen dies auf das Evidenteste. Die Vorschriften für den Arzt, um seinen Mann auf gründliche Art gesund zu machen, und für einen Giftmischer, um ihn sicher zu töten, sind insofern von gleichem Wert, als eine jede dazu dient, ihre Absicht vollkommen zu bewirken.“ [17])

„Wo wir also im Gebiete der Erfahrung den Spaten ansetzen mögen, überall stossen wir auf unnützes Gestein, welches das nicht zu leisten imstande ist, was wir von dem begehrten Kleinod erwarten müssen. Da materiale Bestimmungsgründe nicht für alle vernünftigen Wesen Verbindlichkeit haben, so sehen wir uns auf das Gebiet der Vernunft verwiesen. Zwei rationale Gründe der Sittlichkeit finden wir bereits vor, so dass es uns obliegt, nach Prüfung beider uns für einen von beiden zu entscheiden oder beide abzuweisen: es ist der der Vollkommenheit und der theologische.“ [18])

„Wenn unter dem ersten Bestimmungsgrund nicht schon der moralische zu verstehen ist, so müssen wir uns unter der Vollkommenheit die Naturvollkommenheit des Menschen denken, sofern sie einer Erhöhung fähig ist, mag diese als Geschicklichkeit in Künsten und Wissenschaften, in Geschmack oder in Gewandtheit des Körpers bestehen. Aber alles dies ist jederzeit nur bedingter Weise gut, nämlich unter der Bedingung, dass ihr Gebrauch dem moralischen Gesetze nicht widerspricht Aber da uns der Massstab der Beurteilung fehlt, so kann dieser Bestimmungsgrund nicht Prinzip der Pflichtbegriffe sein.“ [19])

---

17) Kants „Grundlegung u. s. w.“ ed. R. u. Sch. Teil VIII. pag. 39.
18) Ad. Bartsch. „l. c.“ pag. 10.
19) Kants „Die Religion innerhalb der Grenzen u. s. w.“ ed. R. u. Sch. Teil X. pag. 4. Kleingedrucktes.

„Es bleibt uns demnach nur noch der theologische Vernunftgrund zur Beurteilung übrig, der die Sittlichkeit von einem göttlichen allervollkommensten Willen ableitet Ihm sollen wir folgen, weil er als Sohn des höchsten Wesens an uns seine Befehle richtet. Aber es ist nicht schwer zu erkennen, dass auch dieser Begriff weit entfernt ist von der Möglichkeit, ein oberstes Moralprinzip abzugeben, weil wir garnicht imstande sind, die Vollkommenheit des allerhöchsten Willens anzuschauen, sondern immer gezwungen werden, sie von unsern Begriffen, unter denen der der Sittlichkeit der vornehmste ist, allein abzuleiten.“ [20]) Da beide Begriffe uns also nicht befriedigen, so sind wir genötigt, uns im Gebiete der Vernunft selbst umzusehen.

Um der Ethik ihren wahren und sicheren Boden anzuweisen, stellt Kant an die Spitze seiner „Grundlegung“ den Satz: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“ [21]) Nur auf ihn gründe sich daher der Wert der Personen und die ihnen zukommende Achtung, während Sachen höchstens unsere (subjektiv bedingte) Neigung erwecken können. „Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas Anderes als Aequivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Aequivalent verstattet, das hat eine Würde. . . . Was sich auf die allgemein-menschlichen Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreis (Geschicklichkeit, Fleiss u. s. w.); das, was, auch ohne ein Bedürfnis vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke d. i. einem Wohlgefallen am blossen zwecklosen Spiele unserer Gemütskräfte, gemäss ist, einen Affectionspreis (Witz, Einbildungskraft u. dergl.); das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas

20) Kants „Grundlegung u. s. w.“ ed. R. u. Sch. Teil VIII. pag. 75.

21) Kants „Grundlegung u. s. w.“ ed. R. u. Sch. Teil VIII. I. Abschnitt. pag. 11.

Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloss einen relativen Wert d. i. einen Preis, sondern einen inneren Wert d. i. eine Würde (Treue, Wohlwollen u. s. w.). Nun ist Moralität (ein guter Wille) die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat. Die Natur sowohl als die Kunst enthalten nichts, was sie in Ermangelung derselben an ihre Stelle setzen könnten; denn ihr Wert besteht nicht in den Wirkungen, die daraus entspringen, im Vorteil und Nutzen, den sie schaffen, sondern in den Gesinnungen d. i. den Maximen des Willens.“ [22])

Nachdem er so vor allen Dingen den Gegenstand der sittlichen Wertschätzung überhaupt genau bestimmt hat, zeigt er, dass das, was einen guten Willen zu einem guten macht, nicht seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines Zweckes, nicht die Befriedigung irgend einer Neigung, kurz nichts Aeusserliches, nichts von aussen Kommendes sei, sondern allein die Beschaffenheit des Willens selbst. Der Wert des guten Willens ist ein absoluter, „er glänzt wie ein Juwel für sich selbst, als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat.“ [23])

Kant untersucht dann, was die Natur für eine Absicht gehabt habe, dem Willen Vernunft als Regiererin beizulegen. [24]) Dies könne nicht geschehen sein um der Glückseligkeit willen, denn dieser Zweck werde garnicht erreicht, vielmehr das Gegenteil; also müsse die Vernunft zu einer viel würdigeren Absicht beigegeben sein, nämlich „einen an sich

---

22) Dr. Friedrich Dittes „Ueber den Eudaemonismus“. Leipzig 1860. pag. 125 und 126.

23) Kants „Grundlegung u. s. w.“ ed. R. u. Sch. Teil VIII. pag. 12.

24) Kants „Grundl. u. s. w.“ ed. R. u. Sch Teil VIII. pag. 13. Dr. E. M. Friedrich Zange. „Ueber das Fundament der Ethik“ Gekrönte Preisschrift. Leipzig 1872. cf. § 4. Kants Ableitung des Begriffs des Sittlichguten. pag. 19 fgl.

selbst guten Willen hervorzubringen". [25]) Nun kehrt Kant zu dem eigentlichen Gegenstande seiner Untersuchung zurück und sagt: „Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens, so wie er schon dem natürlichen gesunden Verstande beiwohnt und nicht sowohl gelehrt, als vielmehr nur aufgeklärt zu werden bedarf, diesen Begriff, der in der Schätzung des ganzen Wertes unserer Handlungen immer obenan steht und die Bedingung alles Uebrigen ausmacht, zu entwickeln: wollen wir den Begriff der Pflicht vor uns nehmen, der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, dass sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Abstechung heben und desto heller hervorscheinen lassen" [26])

Kant übergeht nun alle pflichtwidrigen Handlungen, sowie auch die, zu welchen der Mensch unmittelbar keine Neigung hat, sie aber zur Befriedigung anderer Neigungen, also aus Egoismus thut; denn diese gehörten selbstverständlich nicht zu den guten Handlungen; er wendet sich vielmehr zu den pflichtmässigen Handlungen, zu welchen „das Subjekt noch überdies unmittelbar Neigung hat", [27]) um diese auf ihren rein sittlichen Wert zu untersuchen. Diese Untersuchung führt ihn zu seinem ersten Hauptsatze: „dass eine Handlung erst dann eigentlich moralischen Wert habe, wenn sie nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht geschehen sei" [28]) d. h. die Neigung dürfe nicht der bestimmende Beweggrund für den sich zum wirklichen Handeln entscheidenden Willen sein, sondern die Pflicht. Denn „Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohlthun aus Pflicht". [29])

Der zweite Satz lautet: „Eine Handlung aus Pflicht hat ihren moralischen Wert nicht in der Absicht, welche

25) Kants „Grundl. u. s. w." ed. R. u. Sch. Teil VIII. pag. 15.
26) dito. dito. pag. 16.
27) dito. dito. pag. 16.
28) dito. dito. pag. 18 u. 19.
29) dito. dito. pag. 19.

dadurch erreicht werden soll, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird," [30]) d. h. soll eine Handlung wirklich aus Pflicht geschehen sein, so darf von den beiden Ursachen, welche den Willen zustande bringen: der materiellen Triebfeder a posteriori und dem formellen Princip a priori, nicht die erstere den Entschluss, wirklich zu handeln, bestimmen, sondern das letztere. Das Objekt kann den Willen nicht zu einem guten machen weder durch die Begierde noch durch die Neigung, die es erweckt. Um aber zu einer positiven Antwort auf die Frage, worin der eigentlich moralische Wert des Willens gelegen sei, zu gelangen, unterscheidet er zwischen der materiellen Triebfeder a posteriori und dem formellen Princip a priori, als welche beide die notwendigen Voraussetzungen zur Entstehung eines Willens sind, und sagt, dass das letztere den Willen bestimmen müsse, damit ein guter Wille entstehe. Indem er nun dieses Princip a priori näher bestimmt als die „Achtung fürs Gesetz", fasst er das positive Resultat kurz zusammen in den dritten Hauptsatz: „Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz." [31]) Das Princip a priori ist also hiernach „objektiv, das Gesetz, und subjektiv, reine Achtung für dieses praktische Gesetz, mithin die Maxime, einem solchen Gesetze, selbst mit Abbruch aller meiner Neigungen, Folge zu leisten." [32]).

Hiernach folgt schliesslich eine Erklärung: „Was das wohl für ein Gesetz sein könne, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen müsse, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heissen könne?" [33]).

Kant antwortet seiner Frage entsprechend nicht durch Angabe des Gesetzes selbst, sondern durch Angabe der Beschaffenheit desselben: „Es muss ein allgemein gültiges Gesetz sein, ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes

---

30) Kants „Grundl. u. s. w." ed. R. u. Sch. Teil VIII. pag. 19.
31) dito. dito. pag. 20.
32) dito. dito. pag. 20 u. 21.
33) dito. dito. pag. 22.

Gesetz zum Grunde zu legen, ist es die allgemeine Gesetzmässigkeit, welche dem Willen allein zum Princip dienen soll.“ [34]).

So gelangt Kant zu dem Grundsatze: „Verfahre niemals anders, als so, dass Du auch wollen kannst, Deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.“ [35]) Dieses Princip, beim Zustandekommen eines Willensaktes stets dem allgemeingültigen Gesetze die eigentliche Entscheidung zu überlassen, ist „der Kompass, mit welchem in der Hand die gemeine Menschenvernunft in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu entscheiden, was gut, was böse, pflichtmässig oder pflichtwidrig sei.“ [36]) Denselben Grundsatz finden wir in Kants „Kritik der praktischen Vernunft“, wo es heisst: „Handle so, dass die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ [37]) Kant führt dann in derselben Kritik der praktischen Vernunft weiter aus: „Das Bewusstsein dieses Grundgesetzes ist das einzige Faktum der reinen Vernunft, die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebend [sic volo, sic jubeo] ankündigt. Es liegt als Faktum in jedem schlichten Menschenurteil über Moralisch-Gutes und Böses. Denn immer wird man in diesen Urteilen finden, dass, was auch immerhin Neigung dazwischensprechen mag, die Vernunft dennoch, unbestechlich und durch sich selbst gezwungen, die vorliegende moralische oder unmoralische Handlung an den reinen d. h. an den von Begierde und Leidenschaft unafficierten Willen halte, oder welches einerlei ist, an sich selbst, indem sie sich a priori praktisch (oder gesetzgebend) betrachtet. [38]) Eben wegen dieses unbedingten, von aller Begierde und Leidenschaft und überhaupt von allem, was empirisch auf den Willen einfliessen kann, unabhängigen

34) Kants Grundl. u. s. w. ed. R. u. Sch. Teil VIII. pag. 22.
35) dito. dito. pag. 22.
36) dito dito. pag. 24 u 25.
Zange „Ueber das Fundament der Ethik“ Leipzig 1872 pag. 19 fgl.
37) Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ ed. R. u. Sch. Leipzig 1838 Teil VIII. § 7. pag. 141.
38) Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ ed. R. u. Sch. Leipzig 1838 Teil VIII. § 7. Anm. u. Folgerung nebst Anm. pag. 142 u. 143.

Gebots, womit die praktische Vernunft jenes ihr Grundgesetz und mit diesem zugleich alle Pflichtgebote überhaupt aussagt, ist folgender Satz ein Axiom der Moral: „Die Autonomie des Willens d. h. die Reinheit und Lauterkeit desselben von aller Begierde und Leidenschaft, und unbedingter Gehorsam gegen das unbedingte Pflichtgebot seiner selbst ist das alleinige Princip aller moralischen Handlungen und der ihnen gemässen Pflichten.“ [39])

Die grosse Aufgabe der Kritik der praktischen Vernunft ist diese: Wie sind synthetisch-praktische Sätze a priori — oder unbedingte Pflichtgebote möglich? Das Problem löst der Verfasser also auf: „In dem Begriff eines Willens ist der Begriff der Kausalität schon enthalten, mithin in dem eines reinen Willens der Begriff einer Kausalität mit Freiheit d. i. einer solchen Kausalität, die, da sie einem unbedingten und von aller Erfahrung unabhängigen Pflichtgebot gemäss, unbedingte und durch keine Erfahrungs- oder Natur- u. Sinnengesetze bestimmte Handlungen hervorbringen soll, auch von keiner Erfahrung und keinem Natur- oder Sinnengesetze abhängen kann. Und so wird dann durch das moralische Gesetz, als ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit, die Idee der Freiheit und mit ihr die Möglichkeit einer übersinnlichen Natur realisiert; — ohne einen, von allen Triebfedern der Sinnlichkeit unabhängigen Willen d. h. ohne Freiheit ist kein kategorisches Pflichtgebot möglich, so wie das Bewusstsein eines solchen kategorischen Pflichtgebots Freiheit notwendig voraussetzt.“

Da das Moralgesetz a priori als der von aller Erfahrung und allem Sinnentrieb unabhängige Bestimmungsgrund der moralischen Handlung, mithin diese, als durch reine praktische Vernunft bestimmt, betrachtet werden kann, so ist auch das Urteil, ob etwas ein Gegenstand der reinen praktischen Vernunft sei oder nicht, von aller Vergleichung mit unserem physischen Vermögen z. B. Bedürfnissen, Nei-

---

17) Kants „Kr. d. prakt. V.“ ed. R. u. Sch. Leipzig 1838. Teil. VIII. pag. 145. § 8. Lehrsatz IV.

gungen, Leidenschaften, Annehmlichkeit u. s w. unabhängig.“ Hieraus ergiebt sich folgendes Axiom: „Der Begriff des moralisch Guten u. Bösen muss nicht vor dem moralischen Gesetz, sondern nur nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden.“

Da das Wesentliche und Einzige aller Bestimmung des Willens durch das sittliche Gesetz darin besteht, dass er als freier Wille, mithin nicht bloss ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben und mit Abbruch aller Neigungen, sofern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloss durchs Gesetz bestimmt werde,“ [40]) so können und müssen wir allerdings nicht fragen, wie dies Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund sein könne, wohl aber werden wir fragen und erörtern können, was das moralische Gesetz, als Triebfeder betrachtet, auf das Gemüt wirkt?

„Das moralische Gesetz thut allen unseren selbstischen Neigungen Eintrag, namentlich der Vergnügungs- oder überhaupt Eigensucht und dem Eigendünkel. Diese Wirkung des moralischen Gesetzes auf das Gemüt ist dem Gefühl des Schmerzes ähnlich.“ „Da aber dieses Gesetz doch etwas Positives an sich ist, nämlich die Form einer intellektuellen Kausalität d. i. der Freiheit, so ist es im Gegensatz mit dem subjektiven Widerspiele, nämlich den Neigungen in uns, über welche alle es sich durch seinen kategorischen Imperativ erhaben ankündigt, ein Gegenstand der Achtung und zugleich der höchsten Achtung.“ [41]) „Also ist Achtung vor dem moralischen Gesetz ein Gefühl, welches durch einen intellektuellen Grund gewirkt wird, und dieses Gefühl ist das einzige, welches wir völlig a priori erkennen, und dessen Notwendigkeit wir einsehen können.“ [42]) „Und so ist die Achtung vor dem Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet, indem die reine praktische Vernunft dadurch, dass

---

40) Kants „Kr. d. prakt. V.“ ed. R. u. Sch. Leipzig 1838. Teil. VIII. III. Hauptstück. pag. 196.
41) Kants „Kr. d. pr V. ed. R. u. Sch. Teil VIII. pag 197.
42) dito. dito. pag. 198.

sie der Selbstliebe, im Gegensatze mit ihr, alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das jetzt allein Einfluss hat, Ansehen verschafft." [43])

„Die Handlung, die nach diesem Gesetze mit Ausschliessung aller Bestimmungsgründe aus Neigung nach der Vorschrift des moralischen Gesetzes objektiv-praktisch ist, heisst Pflicht; ein Begriff also, der, um dieser Ausschliessung aller sinnlichen Triebfedern willen, praktische Nötigung d. h. Bestimmung zu Handlungen, so ungern, wie sie auch geschehen mögen, enthält." [44]) „Durch das moralische Gesetz also und die der absoluten Reinheit desselben entsprechende Handlung oder Pflicht erhebt sich der Mensch über sich selbst. Und so bildet sich der Begriff der moralischen Persönlichkeit des Menschen, welche nichts anders ist, als die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, die doch zu gleicher Zeit als ein Vermögen eines Wesens betrachtet wird, welches eigentümlichen, nämlich von seiner eigenen Vernunft gegebenen praktischen Gesetzen (die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig, ihrer eigenen Persönlichkeit) unterworfen ist — ein Verhältnis, welches er ohne Zweifel nicht anders als mit Verehrung und die Gesetze desselben mit der höchsten Achtung betrachten muss." [45]) Daher sagen wir dann: „das moralische Gesetz ist heilig (unverletzlich) und steht als das Ideal da, welchem uns zu nähern unser stetes Bestreben sein muss; der Mensch selbst ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, bloss als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch ist Zweck an sich selbst. Er ist nämlich das Subjekt des moralischen Gesetzes, welches heilig ist, und kann als ein solches Subjekt nie einer Absicht unterworfen werden, die nicht nach einem Gesetz, welches aus

---

43) Kants „Kr. d. pr. V." ed. R. u. Sch. Teil VIII. pag. 200 und 201.

44) Kants „Kr d. pr. V." ed. R. u. Sch. Teil VIII. pag. 206 unten

45) Kants „Kr. d pr. V." ed. R. u. Sch. VIII. Teil. pag. 214 unten u. 215 oben. — cf. Bartsch. „Die Grundprincipien u. s. w." pag. 14.

dem Willen des leidenden Subjekts selbst entspringen könnte, möglich ist.“ [46])

Auch die rein praktische Vernunft hat, wie die spekulative, Ideen. „Denn auch sie sucht zu dem Praktisch-Bedingten das Unbedingte und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens, sondern wenn dieser auch [im moralischen Gesetze] gegeben worden, die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des höchsten Gutes.“ [47]) Dass Tugend die oberste Bedingung alles dessen sei, was uns nur wünschenswert scheinen mag, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit, und dem Range nach ein absolutes und insofern das erste und wichtigste Gut sei, ist bisher bewiesen worden. Darum ist sie aber auch nicht das ganze und vollendete Gut als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit erfordert u. zwar von eben der reinen praktischen Vernunft, welche unbedingt das Sittengesetz aussprach. Denn der Glückseligkeit bedürftig zu sein, ihrer auch würdig [durch echte Pflichthandlung] und dennoch derselben nicht teilhaftig werden, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte [wenn wir uns solches auch nur zum Versuche denken] gar nicht zusammen bestehen. [48])

Demnach bilden Tugend und Glückseligkeit, beide vereint, und zwar Glückseligkeit ganz genau in Proportion der Sittlickkeit, das höchste Gut einer möglichen Welt; — also das ganze, vollendete Gut, doch so, dass Tugend immer als Bedingung das oberste Gut ist, Glückseligkeit aber jederzeit das moralisch-gesetzmässige Verhalten als Bedingung voraussetzt. In dieser Unterredung allein ist das höchste

---

46) Kant „Kr. d. pr. V.“ ed. R. u. Sch. Teil. VIII. pag. 215.
47) Kant „K. d. pr. V.“ ed. R. u. Sch. Teil. VIII. pag. 242. II. Buch. Dialektik der reinen Vernunft. I. Hauptstück.
48) Kant „Kr. d. pr. V.“ ed. R. u. Sch. Teil. VIII. pag. 246 u. 247. II. Buch. II. Hauptstück.

Gut das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft. [49])

Nun müssen wir uns klar machen, in welchem Sinn Kant das viel angewendete Wort „Pflicht" gebraucht hat. Nur der Zusammenhang, in welchem es steht, kann uns darüber vollen Aufschluss geben. Um das allgemeine Merkmal eines guten Willens aufzufinden, tritt Kant mitten hinein in das bunte Getriebe des menschlichen Seelenlebens, betrachtet es, wie es sich zeigt bei der Entstehung eines Willens, notiert die mannigfaltigen Triebfedern, aus welchen er entstehen kann, Begierde, Selbstsucht, Neigung, Pflicht und appelliert an die „gemeine moralische Vernunfterkenntnis," wie er es nennt und erfährt von dieser, dass weder die selbstsüchtigen Handlungen [wenn zum Beispiel der Krämer nicht übervorteilt in der Absicht sich Kundschaft zu erhalten] noch die durch Neigung erzeugten, [wenn der Krämer das Kind redlich bedient, weil er an ihm Gefallen findet] sondern allein die aus Pflicht geschehenen [wenn der Krämer aus dem sittlichen Grundsatze, Jedem das Seinige zu geben, das Kind nicht übervorteilte] [50]) für gut erklärt werden können. Erst nachdem dies geschehen ist, geht er an die Bestimmung des Merkmals einer Handlung aus Pflicht und sagt: Bestimmt irgend ein begehrungswürdiger Gegenstand, sei es durch die Neigung oder durch Selbstsucht oder aus sonst einem Grunde unmittelbar den zur That werdenden Willen, so ist dieser unmoralisch, denn er geschah eben nicht aus Pflicht. Alle Begehrungsobjekte können aber nur durch eine Begierde, durch Selbstsucht oder Neigung einen Willen entstehen lassen; in diesen Gegenständen, in dieser Materie des Willens kann also das Merkmal der Pflicht und damit des guten Willens nicht liegen, — sondern nur im formalen

---

49) Kants „Kr. d. pr. V." ed. R. u. Sch. Teil VIII. pag. 247. II. Buch. II. Hauptstück.: „Von der Dialektik der reinen praktischen Vernunft in Bestimmung des Begriffs vom höchsten Gut."

50) Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" ed. R. u. Sch. Teil VIII. pag. 16.

Teil desselben, in einem Grundsatze, welcher dem zufälligen Begehren schon vorausgeht.

Es zeigt sich auch in der That, besonders in sittlichen Collisionen, dass nur, wenn ein fester sittlicher Grundsatz unter den sich bekämpfenden Motiven den Sieg davonträgt, nur wenn er die letzte Entscheidung betimmt, ein guter Wille zustande kommt, während der moralische Wert einer Handlung sofort getrübt wird, wenn nur ein wenig Selbstsucht oder subjektive Neigung noch an ihr klebt. Also zu einem sittlich-guten Willen darf wohl die Begierde oder Neigung Veranlassung geben, sie darf aber nicht durch eigene Kraft zum Willen werden, sondern muss die Entscheidung stets vom Grundsatz erwarten; nur wenn dieser sich letztentscheidend bethätigt, entsteht eine Handlung aus Pflicht. Am klarsten spricht dies Kant aus in folgenden Worten: „Der Wille ist mitten inne zwischen seinem Princip a priori, welches formell ist, und zwischen seiner Triebfeder a posteriori, welche materiell ist, gleichsam auf einem Scheidewege, und da er doch irgend wodurch bestimmt werden muss, so wird er durch das formelle Princip des Wollens überhaupt bestimmt werden müssen, wenn eine Handlung aus Pflicht geschieht, da ihm alles materielle Princip entzogen worden.“ [51]) Nur wer so klar erkannt hat, dass Kant mit der Betonung der Handlungen aus Pflicht nichts Anderes will, als auf die unabhängig von zufälligen und momentanen Einflüssen, von Begierden und Neigungen bestehende und sich betätigende sittliche Gesinnung hinweisen, welche sich an bestimmte Gesetze gebunden, ihnen verpflichtet fühlt, nur wer sich so in den Besitz des Inhalts jener Worte gesetzt hat, wird auch Kants Pflichtbegriff richtig beurteilen. Kant will mit dem Worte „Pflicht“ das Gebundensein eines Willens an ein Gesetz ohne irgend welche Lohnverheissung oder Strafandrohung ausdrücken. Das ist das Ziel der ganzen Untersuchung zu zeigen, dass

---

51) Kants „Grundlegung u. s. w.“ ed. R. u. Sch. Teil VIII. pag. 20.

solche äussere materielle Triebfedern, wie Lohn oder Strafe, keinen guten Willen hervorbringen. Kant sagt, „er habe den Willen aller Antriebe beraubt, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen können.“ [52])

„Die Uebereinstimmung der Handlung mit dem Gesetz, die nicht durch Gefühle und Neigungen vermittelt ist, heisst Legalität und nicht Moralität. [53]) Denn bei dieser ist der Bestimmungsgrund allein die Pflicht, das Gesetz. Auf diesen Unterschied zwischen Legalität und Moralität geht Kants Einteilung der Pflichten in Rechts- und Tugendpflichten zurück, indem für die ersteren eine äusserliche Gesetzgebung möglich ist, für die letzteren nicht, weil sie auf einen Zweck gehen, der zugleich Pflicht ist.“ [54]) Aus derselben Quelle ist die Einteilung in vollkommene und unvollkommene Pflichten hervorgegangen. Ein Widerstreit der Pflichten [collisio officiorum s. obligationum] durch welchen die eine derselben die andere ganz oder teilweise aufhöbe, ist nicht denkbar. Denn Pflicht und Verbindlichkeit sind Begriffe, welche die objektive praktische Notwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken. Da aber zwei einander entgegengesetzte Handlungen nicht zugleich notwendig sein können, so ist, wenn nach einer derselben zu handeln Pflicht ist, nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig.“ [55]) Wenn aber zwei Gründe der Verbindlichkeit in einem Subjekt verbunden sind, die einander widerstreiten, so behält der stärkere Verpflichtungsgrund den Platz [fortior obligandi ratio vincit].“ [56])

Bei dem Streben unserer Pflicht zu genügen, erstehen

---

52) Kants „Grundl. u. s. w.“ ed. R. u. Sch. Teil VIII. pag. 22.

53) Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“ ed. R. u. Sch. Teil IX. Einleitung in die Metaphysik der Sitten. pag. 19.

54) Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre“ ed. R. u. Sch. Einleitung. Teil IX. pag 43 u. 44.
cf Ad. Bartsch. „Die Grundprincipien der Kantschen Ethik“ pag. 15.

55) Kants „Rechtslehre.“ ed. R. u. Sch. Teil IX. pag. 25. u. 26. Einleitung.

56) Kants „Rechtslehre.“ ed. R. u. Sch. Teil IX Einleitung. pag. 25 unten.

uns in den Antrieben der Natur gar gewaltige Gegner, gegen die wir den Kampf mit allen unseren Kräften aufnehmen müssen. Dieser Vorsatz, einem starken Feind auf ethischem Gebiete die Spitze zu bieten, führt, wenn er den Sieg davonträgt, den Namen der Tugend. Sie ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht, die in der festen Gesinnung gegründete Uebereinstimmung des Willens mit jeder Pflicht. [57]) Wie alles Formale ist sie bloss eine und dieselbe, aber in Ansehung des Zweckes der Handlungen, der zugleich Pflicht ist, kann es auch mehrere Tugenden geben.“ [58]) Abgesehen von den vielen natürlichen Pflichten, welche der Mensch nicht freiwillig durch einen Vertrag, sondern unbewusst übernimmt, giebt es gar viele andere, welche darum oft als Pfllichten ohne Belohnung erscheinen, weil der Verpflichtete weniger an die Gegenleistungen, welche er von andern empfängt, als an die Arbeit, die er jenem zu leisten hat, denkt. Daher ist es gekommen, dass gerade diejenigen Forderungen am meisten als Pflicht erscheinen, bei welchen das Bewusstsein von der Belohnung oder von den Rechten, die man durch sie geniesst, am meisten zurücktritt. Wenn die Eltern es für ihre Pflicht halten, für ihre Kinder zu sorgen, abgesehen von den Gesetzen des Staates oder der Ordnung der Religionsgenossenschaft, der sie angehören, so mag man das metaphysisch oder ethisch erklären, wie man will — von der Hoffnung auf eine Belohnung oder aber von Furcht vor Strafe ist hier keine Rede, eben so wenig findet da das Verhältnis zwischen Herrn und Diener, Vorgesetzten und Untergebenen, Regierung und Unterthanen oder etwas Aehnliches statt.

Je strenger und gewissenhafter man auf Sittlichkeit hält, desto mehr drängt die Vorstellung der Pflicht sich in

---

57) Kants „Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre“ Einleitung IX. „Was ist Tugendpflicht.“ ed. R. u. Sch. Teil IX. pag. 241 oben und pag. 242. II. Absatz.

58) Kants „Metaphysiche Anfangsgründe der Tugendlehre.“ ed. R. u. Sch. Teil IX. pag. 242. II. Absatz.

den Vordergrund, dass der Mensch sich sagt: „Du darfst dies nicht thun, sondern sollst so handeln und nicht anders.“ Und fragt man den gemeinen Mann, warum er denn nicht anders handeln dürfe, so antwortet er, als verstände es sich von selbst „weil es unsittlich wäre“, und wiederum befragt, warum denn diese Handlungen unsittlich, jene sittlich seien, woher er das wisse, so wird die Antwort weder lauten „von den Eltern“ noch „von der Schule“ oder sonst einer Autorität, sondern er verweist uns auf das Gewissen. Nur mit einem solchen wackeren Gewissen, mit strengen sittlichen Grundsätzen werden wir imstande sein, auch den stärksten Versuchungen zu widerstehen.

„Wie Kant für die Religions-Philosophie den Pflichtbegriff bearbeitet hat, das sei hier noch besonderer Erörterung unterzogen. Der Schwerpunkt in der Lehre von der transcendentalen Freiheit liegt, sagt Cohen, [59]) in dem Maximen-Charakter derselben. Die eigene Art von Causalität besteht darin, dass sie nicht einen „Zeitursprung“, sondern einen „Vernunftursprung“, nicht einen zeitlichen, sondern einen dynamischen Anfang, nicht einen „Erklärungsgrund“, wie Freiheit von statten gehe, sondern ein regulatives Princip, an welchem unsere Handlungen geordnet werden können, bedeute. Wenn man daher fragt, wie es zugehe, dass das Gute sich in der Menschenwelt vollziehe, wie, dass das Böse empirische Thatsache werde, so ist dies eine theoretische, nicht eine ethische Frage; mithin kann die Antwort nicht lauten: durch Freiheit. Denn Freiheit soll keinen theoretischen Erklärungsgrund abgeben, sondern lediglich die Weisung bedeuten: beurteile alle Handlungen des Menschen als eines moralischen Wesens, als ob sie frei wären. Je nachdrücklicher Kant nun darauf hinwies, dass es Vermessenheit sei, das Uebel aus der Abschätzung des Weltenplanes erklären zu wollen; je dringlicher er auf dem einen Gedanken bestand, es gebe nur einen Wert des Lebens, den nämlich, welchen der Mensch

---

59) Dr. Hermann Cohen „Kants Begründung der Ethik.“ Berlin 1877. III. Teil. I. Capitel: Die Bedeutung der Pflicht. pag. 272. fgl.

selbst in der Menschheit, in dem Sittengesetze sich selbst gebe, — desto angelegener musste es ihm sein, nach der Seite der moralischen Unzweckmässigkeit sein Weltbild nicht unergänzt zu belassen. Und so entstand die Frage nach dem Ursprung des Bösen in dem Menschen. Indem diese auf die Moral bezügliche theoretische Frage gestellt war, blieb nur ein Weg für die Lösung derselben übrig: die Wahl des Bösen musste frei erfolgen, denn allem Moralischen leuchtet die Grundmaxime der Freiheit voran. Indessen die Frage ist nun einmal theoretisch; sie sucht also eine Art von Grund, von theoretischer Ursache. Es genügt ihr nicht der Hinweis auf die Freiheit, der zufolge in jedem Moment die Handlung als gute wie als böse hervortreten kann. Es wird nach der Maxime, als einer Art von Gesetz geforscht. Mithin muss, sofern eine böse Handlung in der Erfahrung sich begeben hat, eine böse Maxime als vorhanden angenommen werden. Und so kann alsdann gesagt werden, der Mensch sei von Natur böse. Dagegen aber hat er in der Freiheit die Praerogative, als des Sittengesetzes autonomen Urheber sich zu denken: wie reimt sich mit dieser Identität von Freiheit und Sittengesetz die Gleichsetzung der Freiheit mit der bösen Natur? Ist etwa der Mensch gut und böse zugleich? Es sind dies dieselben Fragen, denen auch der Pflichtbegriff begegnet, die Kant zuerst in einer besondern Journalabhandlung, sodann in dem ersten Stück seiner „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" behandelt hat. Weder die Ansicht, dass die Welt im Argen liege, noch die, dass sie unaufhörlich zum Bessern fortschreite, keine von beiden scheint der richtige Angriffspunkt für die Lösung der obigen Fragen zu sein. Die Natur des Menschen wollen wir kennen. Unter Natur des Menschen aber wird, ohne einen Gegensatz zur Freiheit bezeichnen zu wollen, hier „nur der subjektive Grund des Gebrauchs seiner Freiheit" [60]) verstanden. Frei-

60) Kant „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft." ed. R. u. Sch. Leipzig 1838. Teil. X. I. Stück. pag. 21.

lich muss dieser subjektive Grund selbst wieder ein „actus der Freiheit sein." Also kann der Grund des Bösen nicht in der Natur als einem „Naturtriebe", sondern lediglich als einer jenseit der Zeit liegenden „Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht d. i. in einer Maxime" liegen. [61]) Und nach dem Grunde dieser darf man nicht weiter fragen. Denn sie ist die letzte wohlgemeinte Auskunft über jene theoretische Neugier. Wenn wir also sagen, der Mensch sei von Natur gut oder er sei von Natur böse, so bedeutet dies nur so viel: „er enthalte einen ersten Grund der Annehmung guter oder der Annehmung böser Maximen." [62]) Angeboren heisst daher das Gute oder Böse im Menschen nur in dem Sinne, „als es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit [in der frühesten Jugend bis zur Geburt zurück] zum Grunde gelegt wird, und so als mit der Geburt zugleich im Menschen vorhanden, vorgestellt wird; nicht dass die Geburt eben die Ursache davon sei." [63]) Daher bildet die Bezeichnung „von Natur" keinen Gegensatz zum Erworbenen, sondern „dass sie nur nicht in der Zeit erworben sei". In derselben Weise ist „von Natur" unterschieden von „notwendig". „Er ist von Natur böse, heisst so viel als: dieses gilt von ihm in seiner Gattung betrachtet; nicht als ob solche Qualität aus seinem Gattungsbegriff [dem eines Menschen überhaupt] könne gefolgert werden, [denn alsdann wäre sie notwendig], sondern er kann nach dem, wie man ihn durch Erfahrung kennt, nicht anders beurteilt werden, oder man kann es, als subjektiv notwendig, in jedem, auch dem besten Menschen voraussetzen". [64]) Dieser subjektiven Notwendigkeit, welche die Natur hier bedeutet, entspricht der Ausdruck „Hang". Hang ist von Anlage unterschieden. Die Anlage ist in ihren drei Arten, für die Tierheit in der

---

61) Kant „D. Rel. i. d. Gr. d. b. V." ed. R. u. Sch. Teil X. pag. 21. I. Stück III.
62) dito. dito. pag. 22.
63) dito. dito. pag. 22 u. 23.
64) dito. dito. pag. 35.

„mechanischen Selbstliebe“, für die Menschheit in der „vergleichenden Selbstliebe“, endlich für die Persönlichkeit in der „Empfänglichkeit der Achtung vor dem moralischen Gesetz“ [65]) Anlage zum Guten. Und diese Anlagen sind „ursprünglich“, „denn sie gehören zur Möglichkeit der menschlichen Natur“. [66]) Der Hang dagegen bezeichnet den „subjektiven Grund“ der Möglichkeit einer Neigung (habituellen Begierde — concupiscentia), sofern sie für die Menschheit überhaupt zufällig ist.“ [67]) Der Hang darf daher, wenn er selbst angeboren wäre, nicht als angeboren vorgestellt werden; er muss „erworben“ oder „zugezogen“ sein. [68]) Wir müssen daher entweder einen Sündenfall, einen freiwilligen, wenngleich unerforschlichen Uebergang aus dem Stande der Unschuld zum Bösen annehmen, oder eine durch die Aufnahme einer bösen Maxime erfolgte Verderbtheit des Herzens, aus welcher sich der empirische Mensch zum Bessern erzieht. Der Hang zum Bösen kann erstlich die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur, zweitens die in der Vermischung der Triebfedern sich zeigende Unlauterkeit derselben, drittens die in dem Hang zur Annehmung böser Maximen bestehende Bösartigkeit oder Verderbtheit bedeuten. Diese dritte Stufe charakterisirt den Hang zum Bösen am bestimmtesten. Sie bezeichnet den „Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetz anderen [nicht moralischen] nachzusetzen.“ Sie kehrt die sittliche Ordnung der Triebfedern um und kann daher auch „Verkehrtheit (perversitas) des menschlichen Herzens,“ heissen. [69]) In dieser Verkehrtheit des menschlichen Herzens besteht der gesuchte subjektive Grund des Bösen. Nicht in der Sinnlichkeit kann er liegen; denn diese ist unverschuldet und beschränkt den Menschen bloss auf die Tierheit; aber auch nicht in der Verderbnis der

---

65) Kant „D. Rel. i. d. Gr. d. bl. V.“ ed. R. u. Sch. Teil X. pag. 28 u. 29.
66) dito. dito. pag. 30.
67) dito. dito. pag. 30 u. 31.
68) dito. dito. pag 31.
69) dito. dito. pag. 32.

Vernunft kann er liegen, denn diese würde ihn zu einem teuflischen Wesen machen." [70]) Der Ursprung des Bösen liegt vielmehr im Guten selbst, in der moralischen Anlage des Menschen. Das radikale Böse, als ein selbstverschuldetes, als in der Freiheit eingewurzelt, hat zunächst darin seine Möglichkeit, dass „eine Einwohnung des bösen Princips neben dem guten" stattfindet. [71]) Die Bösartigkeit ist daher keine Bosheit, das Böse als Böses zu wollen, sondern es ist Verkehrtheit des Herzens, aus der Gebrechlichkeit und der Unlauterkeit zwar entsprungen, aber nichts desto weniger „vorsätzliche Schuld" [dolus] und „hat zu ihrem Charakter eine gewisse Tücke des menschlichen Herzens [dolus malus], sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen." [72]) „Diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, erweitert sich dann auch äusserlich zur Falschheit und Täuschung anderer; sie ist der faule Fleck unserer Gattung und liegt in dem radikalen Bösen der menschlichen Natur." [73]) Die radikale Bösartigkeit des Menschen seiner Natur nach besteht also in der Umkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfedern [74]) Der Zeitursprung des Bösen ist unerforschlich; der Vernunftursprung, dem zufolge jede Handlung als freie gilt, ist ebenfalls unerforschlich. Denn die moralische Anlage ist eine Anlage zum Guten. „Für uns ist also kein begreiflicher Unterschied da, woher das moralische Böse in uns gekommen sein könne." [75]) Das Unbegreifliche vom Auftreten des Bösen ist die Verkehrung der sittlichen Ordnung der Triebfedern. Die ursprüngliche Anlage zum Guten muss uns wiederhergestellt werden, die Unlauterkeit zur Reinheit. Wie ohne Pflicht kein Sittengesetz unter den Menschen, so

---

70). Kant „D. R. i. d. G. d. bl. V." ed. R. u. Sch. Teil X. pag 38 u. 39.
71) dito. dito. pag. 41.
72) dito. dito. pag. 42.
73) dito. dito. pag. 43.
74) dito. dito. pag. 40.
Dr. H. Cohen „Kants Begründung der Ethik." Berlin 1877. III. Teil pag. 297—302.
75) Kant „D. Rel. i. d. G. d. bl. V." ed. R. u Sch. Teil X. pag 49.

ohne das radikale Böse keine sittliche Reinigung des Menschengeschlechts. Denn, sagt Kant,[76]) ungeachtet jenes Abfalls erschallt doch das Gebot: wir sollen bessere Menschen werden, unvermindert in unserer Seele; folglich müssen wir es auch können, sollte auch das, was wir thun können, für sich allein unzureichend sein und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höheren Beistandes empfänglich machen. Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten, sagt Kant dann weiter [77]), ist nicht Erwerbung einer verlorenen Triebfeder zum Guten; denn diese, die in der Achtung für das moralische Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das letztere möglich, so würden wir sie auch nie wieder erwerben. Sie ist also nur Herstellung der Reinigkeit des moralischen Gesetzes als obersten Grundes aller unserer Maximen. Das ursprünglich Gute ist die Heiligkeit der Maximen in Befolgung seiner Pflicht. Der zur Fertigkeit gewordene feste Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht heisst Tugend. Der Mensch findet sich tugendhaft, wenn er sich in Maximen seine Pflicht zu beobachten befestigt fühlt. Um aber nicht bloss ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligibelen Charakter zu werden, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfeder weiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmähliche Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muss durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen [einen Uebergang zur Maxime der Heiligkeit derselben] bewirkt werden; und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung [Ev. Joh. III, 5. verglichen mit 1 Mos. I, 2] und Aenderung des Herzens werden. [78]) Die moralische Bildung des Menschen muss nicht von der Besserung der Sitten anfangen, sondern von der Umwandlung der Denkungs-

76) Kant „D. Rel. i d. G. d. bl. V“ ed. R. u. Sch. Teil X. pag. 51.
77) dito. dito. pag. 53 u 54.
78) dito. dito. pag. 55.

art und von der Gründung eines Charakters Nun ist selbst der eingeschränkteste Mensch, sagt Kant, [79]) des Eindrucks einer desto grösseren Achtung für eine pflichtmässige Handlung fähig, je mehr er ihr in Gedanken andere Triebfedern, die durch die Selbstliebe auf die Maxime der Handlung Einfluss haben könnten, entzieht; und selbst Kinder sind fähig, auch die kleinste Spur von Beimischung unechter Triebfedern aufzufinden: da denn die Handlung bei ihnen augenblicklich allen moralischen Wert verliert Diese Anlage zum Guten wird dadurch, dass man das Beispiel selbst von guten Menschen [was die Gesetzmässigkeit derselben betrifft] anführt und seine moralischen Lehrlinge die Unlauterkeit mancher Maximen aus den wirklichen Triebfedern ihrer Handlungen beurteilen lässt, unvergleichlich kultiviert und geht allmählich in die Denkungsart über: so dass Pflicht bloss für sich selbst in ihren Herzen ein merkliches Gewicht zu bekommen anhebt. Das Gefühl der Erhabenheit der moralischen Bestimmung muss rege gemacht werden, [80]) weil es dem angeborenen Hange zur Verkehrung der Triebfedern in den Maximen unserer Willkür grade entgegenwirkt, um in der unbedingten Achtung für das Gesetz, als der höchsten Bedingung aller zu nehmenden Maximen, die ursprüngliche sittliche Ordnung unter den Triebfedern und hiermit die Anlage zum Guten im menschlichen Herzen, in ihrer Reinigkeit wieder herzustellen. Wenn das moralische Gesetz gebietet, sagt Kant [81]) weiter, wir sollen jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich, wir müssen es auch können. Beständige Aufgabe ist für den Menschen die ins Unendliche hinausgehende Fortschreitung vom Schlechten zum Besseren. Der Mensch muss den Hang zum Bösen, der als unvertilgbar bezeichnet wird, beseitigen.

Kant hat, wie wir gesehen haben, einen unerbittlichen Kampf gegen allen angeblichen sittlichen Wert der Handlungen aus Neigung geführt und allein die aus Pflicht für

79) Kant „D. R. i. d. G. d. bl. V." ed. R. u. Sch. Teil X pag. 55 u. 56.
80) dito. dito. pag. 57.
81) dito. dito. pag. 58.

sittlich gut erklärt.7 Durch die Aufstellung des kategorischen Pflichtgebots und durch die Läuterung desselben von aller fremdartigen Beimischung hat sich Kant ein bleibendes Verdienst erworben. Zu allen Zeiten herrschte in den Handlungen der Menschen der moralische Materialismus. Wird aber die Menschheit einmal zu diesem so unwiderstehlich hingerissen, dann ist es erforderlich, dass diejenigen, welche als Fackelträger des Lichtes der Vernunft bestimmt sind, Geist und Herz des Menschen in ihren ursprünglichen Anlagen zu beobachten, auch dazu bestimmt sind, die Menschheit dem hohen Ziele der reinen und wahren Menschennatur immer näher zu führen oder den Menschen wenigstens dieses Ziel selbst in seiner vollen Schönheit vor Augen zu halten, dahin zu streben, die Menschheit durch strenge und der hohen Würde vernünftiger Naturen angemessene Lehren ernster Weisheit und heiliger Pflicht vor dem gänzlichen Herabsinken von der uns als vernünftigen Wesen angestammten Erhabenheit zu bewahren. Einen wichtigen Teil dieser so einzigen und glorreichen Bestimmung der Führer des Menschengeschlechts hat Kant durch die Wiederherstellung des Begriffs der Heiligkeit und Würde der Menschenpflichten erfüllt. Aus dem Heiligtum der reinen Vernunft nahm er das fremde und doch zugleich auch so bekannte Moralgesetz, stellte es in seiner ganzen Heiligkeit auf vor seinen Zeitgenossen und fragte wenig, ob es Augen giebt, welche seinen Glanz nicht vertragen. Die öffentliche Meinung war verderbt worden; Kant hat sich das grosse und in seiner Art einzige Verdienst erworben, sie zu berichtigen. Der Entdecker des kategorischen Pflichtgebots hat das Ganze seines Systems gleich gross und richtig ausgedrückt, wenn er den kalten Fluss der tiefsinnigsten Untersuchungen urplötzlich durch folgende rednerische Ausströmung unterbricht: „Pflicht! Du erhabener grosser Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte,

um den Willen zu bewegen, sondern bloss ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachlassliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können?" [82])

Diese enthusiastische Ergiessung über die Erhabenheit und Heiligkeit des moralischen Gebotes, aus dem Herzen des kältesten Denkers des Jahrhunderts, müsste allein schon tiefe Ehrfurcht für den Entdecker des kategorischen Pflichtgebots einflössen, der für nichts weiter als für das Heiligste im Menschen erwärmbar zu sein scheint. In dieser Stelle finden wir Wort für Wort die wahre Analyse desjenigen Gefühls, welches wir sonst mit dem Ausdruck „Gewissen" zu benennen pflegen. Unbedingten Gehorsam gegen des Gewissens heiligste Vorschriften, Hintansetzung jeder entgegenstrebenden Begierde und Neigung, Unterdrückung jeder geliebtesten Leidenschaft: das allein ist es doch, was unter dem Namen „Pflicht, Gewissen, moralisches Gesetz" befasst wird — das nämliche also, was Kant in der angeführten Stelle so allgemeinverständlich ausdrückt, und was er in der Kritik der praktischen Vernunft I. Teil I. Buch mit der ihm eigentümlichen dialektischen Feinheit entwickelt. Man kann von diesem ersten Buche der Kritik der praktischen Vernunft in dem wahren Sinne mit Plato sagen: „Sehet da! die nackte Tugend!" Denn eben die ganze Abhandlung über das moralische Gefühl und seinen wesentlichen Unterschied von jedem andern Gefühl ist einer der Meisterzüge des tiefsinnigsten und feinsten aller philosophischen Analytiker. Aber, sagt man, unbedingten Gehorsam gegen

---

82) Kant „Kritik der praktischen Vernunft" ed. R. u. Sch. Teil VIII. pag. 214. I. Buch. III. Hauptstück.

die Gebote des Gewissens, Hintansetzung jeder entgegenstrebenden Begierde, Unterdrückung jeder geliebtesten Leidenschaft — das befasst der moralische Imperativ allerdings. Gegen das Negative also in dem kategorischen Gebot Kants wendet man nichts ein. Allein wenn es heisst: [83]) „Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemässen Pflichten; alle Heteronomie der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Princip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen“; wenn es heisst, dass bloss die Form des Gesetzes den Willen bestimmen müsse, wenn überhaupt vom reinen Willen die Rede ist — dieses Positive des Pflichtgebots — will man nicht anerkennen. Allein man deute Kant recht. Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze — heisst doch nichts anders, als der Mensch mit allen seinen innern und äusserlichen sinnlichen Bestimmungen, also nach Glück, Stand, Weltverhältnissen, nach den Kräften und Anlagen des Geistes, nach Begierden, Neigungen und Leidenschaften des Herzens — soll dem moralischen Gesetze unbedingt unterworfen sein. Dieses soll in allen unsern möglichen Beziehungen und Verhältnissen den unbestreitbaren Vorrang behaupten: keine einzige der genannten sinnlichen Bestimmungen soll jemals irgend einem moralischen Gebot gleichsam dreinreden und ihre sinnlichen Bedingungen diesem unbedingten einmischen. Die moralische Forderung soll allein und einzig und unvermischt mit jeder Begierde oder Neigung den ganzen Menschen beherrschen. Kann man gegen diese positive Aussagung des Pflichtgebots etwas einwenden? Aber, sagt man, es giebt doch auch gute Begierden und tugendhafte Neigungen, und auch diese sollen von dem moralischen Princip ausgeschlossen sein? Allein wenn man auch diese Ausdrücke „gute Begierden und tugendhafte Neigungen“ gestatten will; wodurch können Be-

83) Kant „Kritik der praktischen Vernunft“ ed. R. u. Sch. Teil VIII. pag. 145. § 8. Lehrsatz IV.

gierden gut und Neigungen tugendhaft sein, als insofern sie dem moralischen Gesetz entsprechen und auf Gegenstände seiner Forderung hingerichtet sind? Das heisst also — durch das moralische Gebot selbst: nur insofern wir Begierde und Leidenschaft unter das Joch des unbedingten Gehorsams gegen das moralische Gesetz beugen, und nicht insofern wir demselben schon durch eine Art natürlichen Instinkts folgen, — nur insofern mögen wir sie gut und tugendhaft nennen. So muss es denn also ein höchstes, allbestimmendes und eben deswegen durch nichts anders bestimmtes unbedingtes Gesetz geben, welches allen unsern Handlungen und Kraftäusserungen zur Regel dient; und dies nennt Kant das Gesetz der reinen praktischen Vernunft, das Gesetz des reinen Willens. Denn der reine d. h. von aller instinktartigen Neigung und Leidenschaft abgesonderte, unvermischte Wille ist es, der sich das moralische Gesetz vorschreibt und sich dann demselben auch unterwerfen soll.

Nirgends vielleicht in der Wirklichkeit giebt es eine solche reine praktische Vernunft. Dadurch wird die gesammte Moral ein grosses, vielleicht von keinem Sterblichen erreichtes und erreichbares Ideal. Aber hier kommt es auf Handlungen an, die einem höchsten, allbestimmenden, unbedingten Gesetz unbedingt gemäss sein sollen. Ob und inwiefern sie dies sind, wird von den Handelnden, den mit Neigungen und Leidenschaften, die diesem Gesetze entgegenstreben, afficierten vernünftigen Wesen abhängen. Diese werden freilich, eben um dieser Neigungen und Leidenschaften willen jenem unbedingten Gesetz entweder schnurstraks entgegenhandeln oder ihm auch nur insofern gemäss handeln, als diese Neigungen, ohne ihr eigenes Zuthun, sie von selbst zu jenem Gehorsam bestimmen, d. h. also, sie werden jenen ihren eigenen reinen Willen [den gesetzgebenden moralischen] durch den sehr unreinen [mit Neigungen und Leidenschaften afficierten] Willen trüben. Aber das unbedingte Gesetz selbst bleibt und besteht doch, ungeachtet jenes nur zu bedingten [durch Neigungen eingeschränkten] Gehorsams: aber der

reine Wille bleibt und besteht doch mit allen seinen Forderungen an den unreinen Willen, ungeachtet der unleugbarsten Abweichung des letztern von den Forderungen des erstern. Der am meisten tugendhafte Mensch ist es nur dadurch und insofern, als er jenes Ideal des reinen Willens in seinen Handlungen verwirklicht, sowie der wahre Künstler nur dadurch gross ist, dass er das Ideal der Kunst in seinem aufgestellten Werk realisiert oder sich demselben möglichst nähert.

Alles Verdienst des Königsberger Philosophen um die philosophische Moral besteht darin, dass er der Menschheit das moralische Pflichtgebot als unbedingt, als gleichsam durch sein (des Pflichtgebotes) blosses Wort und Willen gebietend, aufgestellt hat: „Handle recht“, ruft dasselbe dem vernünftigen Wesen mit gesetzgebender Stimme zu, — „handle recht“ — „wenn auch alle Leidenschaften deines Herzens, alle Beispiele der Menschen, alles Glück der Erde mit deiner guten Handlung in Widerspruch wären.“ Wenn also der Mensch trotz des Widerspruchs aller genannten Bestimmungsgründe zu Handlungen dennoch moralisch gut handeln soll, was bleibt ihm übrig als einziger Bestimmungsgrund zur moralischen Handlung oder als Verpflichtungsgrund zur Moral überhaupt? Allein und einzig dieser: „denn du sollst ein guter Mensch sein“. Für diesen letzten Bestimmungsgrund kann und muss kein höherer, für diese höchste Pflicht keine höhere Verpflichtung angegeben werden. Denn die Pflicht, moralisch gut zu handeln, ist uns durch die ursprüngliche Natur unseres vernünftigen Daseins gegeben „Der Begriff der reinen Pflicht,“ sagt Kant, „ist die einzige Thatsache der praktischen Vernunft.“ Das oberste Princip der Moral ist: „Handle dem Begriff der reinen Vernunft gemäss: alle übrigen Vorschriften der Gerechtigkeit, Menschenliebe u. s. w. sind eben so viel Konklusionen aus jenem obersten Princip. Warum sollen vernünftige Wesen unbedingt moralisch gut handeln? Das kann Kant, das kann niemand beweisen; es ist Thatsache,

es ist durch die ursprüngliche Natur mit Vernunft und Willen begabter Wesen gegeben. So wie wir keinen Grund davon angeben können, warum wir nur durch Raum und Zeit zu denken vermögen, ebenso wenig können wir beweisen, warum uns das Gefühl reiner Pflicht und der Begriff reiner Pflicht beiwohnt.

Nun aber kann man einwenden: Wohlan, das moralische Pflichtgebot gebiete unbedingt und gestatte weder der Leidenschaft noch dem Beispiele anderer, noch irgend einem Vorteil irdischen Glückes Einspruch: und dieses unbedingte Pflichtgebot könne als ursprüngliche Bedingung unseres Daseins als vernünftiger Wesen nicht höher abgeleitet, nicht weiter bewiesen werden. Aber gesetzt, das Handeln nach Pflicht, nach reiner Pflicht wäre schlechterdings aller irdischen Glückseligkeit, Ruhe und Zufriedenheit des Menschen entgegen oder wenigstens damit unverträglich, wäre mit allen andern unserer Anlagen in dem offenbarsten Widerspruch! Würde alsdann jenes unbedingte Pflichtgebot auch noch bestehen? Und wenn es auf diesen Fall in unserer Natur sich vorfände, wie wäre es alsdann zu deuten und mit den übrigen Verhältnissen unseres irdischen Daseins zu vereinigen? Auf diesen Fall, muss man antworten, würde es sich in unserer Natur gar nicht vorfinden, denn nur dadurch bewahrheitet, begründet und verkündigt sich das Pflichtgebot an die Menschen, dass es als die oberste Bedingung aller Wahrheit, aller Vollkommenheit, aller Glückseligkeit, aller Ruhe und Zufriedenheit, alles Werts und aller Würde des Menschen angesehen werden kann und angesehen werden muss, und dass es ohne dasselbe für vernünftige Wesen Wahrheit, Ordnung, Vollkommenheit, Glückseligkeit u. s. w. nicht giebt und nicht geben kann. So wie wir die Denkgesetze der Vernunft nur dadurch erkennen, dass wir wirklich nach denselben denken, so erkennen wir das oberste Pflichtgebot nur dadurch, dass wir Wahrheit, Vollkommenheit, Glückseligkeit und Würde des Menschen nur — als durch den Gehorsam desselben gegen das Pflichtgebot möglich — erkennen.

Demgemäss kann geradezu behauptet werden: Stände das unbedingte moralische Pflichtgebot mit allen andern wirklichen und unabänderlichen Verhältnissen vernünftiger Wesen durchaus in Widerspruch, so wären sie berechtigt, dasselbe eben als vernünftige Wesen aufzugeben; denn ein vernünftiges Wesen zerstört offenbar seine eigene Natur d. h. seine Vernunft dadurch, dass es eine sich selbst widersprechende und alle seine andern Verhältnisse aufhebende Vorstellung wirklich machen oder darnach handeln will. Da nun das moralische Pflichtgebot allen andern Verhältnissen des Menschen, allen andern Anlagen seiner Natur nicht nur nicht widerspricht, sondern vielmehr nur gleichsam Mass und Gewicht in dieselben bringt, allein nur alle anderen Verhältnisse den besten Zwecken unserer gesammten Natur gemäss bestimmt und richtet, alle andern Triebe und Begierden in Hinsicht auf diese besten und vollkommensten Zwecke ordnet und zügelt, alle andern Anlagen eben diesen Zwecken gemäss entwickelt und ausbildet, kurz da das moralische Pflichtgebot als der höchste Bestimmer der vollkommensten Zweckmässigkeit vernünftiger Naturen, mithin als die höchste Gesetzgebung der Vernunft selbst angesehen werden muss, so ist es eben dadurch über allen Zweifel bewahrheitet und begründet, und der Gehorsam vernünftiger Wesen gegen dasselbe ist die oberste und unerlässlichste Pflicht. So unbedingt daher auch das moralische Pflichtgebot gebietet, so übt es seine Alleinherrschaft über vernünftige Wesen doch nur dadurch aus, dass es selbst wiederum als die oberste und einzige Bedingung aller ihrer anderen Bestimmungen, Verhältnisse, Anlagen anerkannt werden kann. Wäre aber dieses Pflichtgebot mit allen andern Bestimmungen, Verhältnissen, Anlagen vernünftiger Wesen im offenbaren Widerspruch, so würden diese dasselbe gradehin verwerfen können und müssen, so würde ein solches Pflichtgebot auch überhaupt nicht in der Reihe der Dinge sein.

Der bisher geführte Beweis lautet zusammengefasst: Das moralische Pflichtgebot bringt in die Anlagen, Fertig-

keiten und Handlungen der Menschen als vernünftiger Wesen die höchste Zweckmässigkeit, und diese höchste Zweckmässigkeit aller und jeder Bestimmungen unserer Natur ist ohne die Unterwerfung vernünftiger Wesen unter das Pflichtgebot schlechterdings nicht denkbar. Nun ist die Vernunft ein Vermögen, Zwecke zu erkennen und Zwecke wirklich zu machen. Demnach muss auch die Vernunft das Pflichtgebot nicht allein anerkennen, sondern dasselbe auch dem durch sie zu bestimmenden Willen als die erste und höchste Maxime aller seiner Handlungen vorzeichnen. Durch diese Zurückführung des unbedingten Pflichtgebots auf den Begriff der höchsten Zweckmässigkeit wird dasselbe als die einzige Thatsache der reinen praktischen Vernunft an die Vernunft selbst gleichsam zurückgegeben d. h. in das Wesen der Vernunft selbst hineingetragen, als mit ihm identisch erkannt, aus dem Wesen der denkenden Natur selbst abgeleitet. Denn eine denkende Natur kann als solche nichts ihrer Natur Entsprechenderes thun, als Verbindung des Mannigfaltigen zur Einheit erkennen d. h. denken; Verbindungen des Mannigfaltigen zur Einheit aber sind nichts anders als Zwecke. Demnach kann auch eine denkende Natur, die zugleich mit einem Willen oder mit dem Vermögen begabt ist, selbstgedachte Vorstellungen durch Handlung zu verwirklichen, nichts ihrem vernünftigen Willen Angemesseneres thun, als durch denselben Zwecke zu verwirklichen. Handlungen nach der Idee höchster Zweckmässigkeit bilden das höchste Ziel der vernünftig wollenden Natur.

Eben aus dieser Zurückführung des unbedingten Pflichtgebots auf die Idee höchster Zweckmässigkeit geht zugleich hervor, dass das unbedingte Pflichtgebot die Zustimmung seiner selbst mit allen und jeden Anlagen vernünftiger und sinnlich afficierter Naturen in sich schliesst. Dass nun aber in der allgemeinen Weltlage, wie sie bei dem so häufigen Ungehorsam der Menschen gegen das Pflichtgebot angetroffen wird, jener Widerspruch nicht selten stattfindet, beweist eben so wenig gegen die Angemessenheit des Pflichtgebots,

als die offenbare und häufige Uebertretung irgend eines heilsamen Gesetzes gegen die Heilsamkeit und Gültigkeit dieses Gesetzes selbst beweisen kann. Demnach können Wahrheit, Ordnung, Glückseligkeit, Zufriedenheit, Vollkommenheit ohne den Gehorsam gegen das Pflichtgebot von vernünftigen Wesen nicht erreicht werden. Wie würden wir überhaupt zu der Erkenntnis eines solchen Pflichtgebots in unserer Natur gelangen, wenn wir nicht aus der Erfahrung seiner alles übertreffenden Heilsamkeit auf seine unbedingte Gültigkeit zurückschlössen? Obgleich nun aber die Erfahrung allein das Bewusstsein eines solchen Pflichtgebots in uns entwickelt, so ist doch das Pflichtgebot selbst schon als solches zwar aus der Erfahrung, aber zugleich auch über die Erfahrung hinaus. Denn wir sehen ja offenbar sehr wenige Menschen demselben wirklich gemäss handeln, aber wir fühlen es, dass wir darnach handeln sollen. Selbst die unmoralischen Handlungen der Menschen können dazu dienen, in der Seele des Menschen das feinste moralische Gefühl zu entwickeln. In jenem Sollen ist das Gesetzgebende, Allgebietende und Allherrschende der Moral gegründet. Daraus ersieht man, dass, sowie in dem Begriff der reinen Pflicht zu gleicher Zeit der Begriff von einer möglichen Zustimmung aller übrigen Verhältnisse und Bestimmungen unserer Natur enthalten ist, also auch der Begriff reiner Pflicht in sich selbst schon zur Religion hinleitet, indem eine Moral ohne wenigstens den Glauben an eine mögliche Zustimmung der Realgesetze zu unserem Idealgesetz [dem reinen Pflichtgebot] ein offenbares Unding wäre. Wenn nun aber Kant das moralische Pflichtgebot weder selbst höher ableitet, noch irgend eine höhere Ableitung gestattet, so liegt darin erstens das wesentliche Verdienst seines Systems, indem er eben durch diese Unbedingtheit des Pflichtgebots den Leidenschaften der Menschen alle mögliche Ausflucht abschneidet und das Moralgesetz zu dem Alleinbeherrscher vernünftiger Naturen macht, dem sie sich vor allen andern Trieben, Anlagen, Bestimmungen und Verhältnissen ihres Daseins unter-

werfen und diese alle jenem nachsetzen müssen; und dies ist ohne Zweifel die allerhöchste Stufe des Ansehens einer Gesetzgebung. Zweitens kann aber auch jedes andere Princip der Moral die Verpflichtung zur Moral schlechterdings nicht beweisen. In der Moral müssen wir, wenn sie allgemeingültig und allverpflichtend gebieten soll, auf etwas Unbedingtes zurückkommen. Und eben dies ist es, was Kant geleistet: eben durch diese Unbedingtheit seines obersten Grundsatzes erhebt sich sein System über alle andern, die je waren. Nach Kants Grundsätzen ist das moralische Gesetz die oberste Bedingung aller echten Glückseligkeit, deren Idee durch jenes allein nur bestimmt und geregelt werden kann und muss; und die Befolgung desselben giebt dem Menschen allein nur Würde zur Glückseligkeit, Recht und Anspruch auf dieselbe. Der Tugendhafte allein ist der wahrhaft vollkommene Mensch, und ohne Reinheit und Aufrichtigkeit der Gesinnungen zur unbedingten Befolgung des moralischen Gesetzes giebt es überall nicht wahre Vollkommenheit, nicht wahren Wert oder Adel und Würde der Menschheit. Der sogenannte moralische Sinn oder das moralische Gefühl ist nichts anders, als der in dunkle Begriffe zusammenfliessende kategorische Imperativ, sowie dieser nichts anders ist, als das in seine ursprünglichen Bestandteile und deutlichen Begriffe aufgelöste moralische Gefühl.

Zweck des so erhabenen Pflichtgebots Kants ist es, die Menschen zu reinen Tugendgesinnungen zu rufen und zu bilden, und sie eben dadurch insbesondere in den Stand zu setzen, in jedem wichtigen Vorfall und Lebensverhältnis, wo Neigung und Pflicht, natürlicher Trieb und moralisches Gebot mit einander in Kollision sind, die ersten Güter den letztern bereitwillig zum Opfer darzubringen. Demungeachtet ist es ebenso unleugbar, dass der Mensch, der Geist und Herz zu einer echt tugendhaften Gesinnung überhaupt gestimmt hat, auch selbst dann, wenn seine Neigung und Leidenschaft oder überhaupt sein Interesse mit seiner Pflicht übereinstimmend ist, diese nur mit desto gewissenhafterer

Sorgfalt zu aller Zeit und unter allen Umständen erfüllen wird, sowie auch seine Handlungen nur unter der Voraussetzung, dass er sie, auch ohne eigentümliche Neigung oder Interesse, dennoch eben so sorgfältig ausüben würde, allein nur einen wahren moralischen Wert erhalten können; während der andere ohne eine solche echte Tugendgesinnung auch selbst in Fällen der Zusammenstimmung von Pflicht und Interesse, sehr oft nach Laune oder nach dem Eindruck der Gegenwart die pflichtmässige Handlung thun wird, wodurch sie dann offenbar allen moralischen Wert verliert. Wie viel uns Menschen zu einer solchen wahrhaften Tugendgesinnung fehlt, durch welche wir zu einer unwandelbaren Bereitwilligkeit erhoben würden, um alle unsere Pflichten, die wir nun als Menschen, durch tausend materielle Triebfedern [also nicht durch die blosse Achtung für das Gesetz, wie Kant will] bestimmt, ausüben — auch alsdann mit ungeschwächter Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit auszuüben, wenn auch nur die wichtigsten und bestimmendsten jener Triebfedern fehlen würden und wenn wir nun einzig nach dem kategorischen Pflichtgebot handeln sollten — davon mögen wir uns dadurch überzeugen, dass ein jeder die Hand aufs Herz legt und sich frägt: Wie, wenn alle jene Triebfedern wirklich wegfielen, würdest du alsdann der sein, der du nach dem Pflichtgebot sein sollst? Ein jeder, der das γνῶϑι σεαυτόν von der Thür des delphischen Tempels in sein Herz übertragen hat, wird das „Ja“ auf diese Frage [wenn es für Menschen überhaupt nicht zu vermessen wäre, hier zu bejahen] nur mit Furcht und Zittern aussprechen. Gewiss, ein Leben voll erprobt guter und gewissenhafter Handlungen gehört dazu, um einer solchen Bereitwilligkeit auch nur für den einzelne Kollisionsfälle unserer Pflichten fähig zu sein. Offenb r besteht das Leben des wahrhaft moralischen Menschen nicht im Sein, sondern im Werden, und ebenso sagt der wahrhaft moralische Mensch, nachdem er alles gethan, was er zu thun schuldig war, sowie Christus seine Jünger sagen liess: „Wir sind unnütze Knechte; wir haben gethan, was wir zu

thun schuldig waren.“ [Luc. 17,10.] Wir gehen weiter zu der Beleuchtung der Resultate aus dem Pflichtgebot. „Freiheit“, heisst es in der Vorrede zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft, [84]) „ist die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen. Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des notwendigen Objekts eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens d. i. des bloss praktischen Gebrauchs unserer reinen Vernunft; also können wir von jenen Ideen auch, ich will nicht bloss sagen, nicht die Wirklichkeit, sondern auch nicht einmal die Möglichkeit zu erkennen und einzusehen behaupten. Gleichwohl aber sind sie die Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens auf sein ihm a priori gegebenes Objekt [das höchste Gut]. Folglich kann und muss ihre Möglichkeit in dieser praktischen Beziehung angenommen werden, ohne sie doch theoretisch zu erkennen und einzusehen.“

Diese Stelle enthält den Kern der gesammten Moralresultate des Kantschen Systems. Kant will uns in das Reich des Uebersinnlichen versetzen. Das Pflichtgebot verlangt Unabhängigkeit von allen sinnlichen Triebfedern, diese Unabhängigkeit ist aber nicht anders möglich als unter Voraussetzung der Freiheit Also wissen wir a priori die Möglichkeit der Idee der Freiheit, ohne sie doch einzusehen, weil das moralische Gesetz nur unter der Bedingung der Freiheit möglich ist. So wie das denkende Wesen überhaupt zwei Gegenstände unterscheidet, nämlich sein Ich und die Aussendinge, so bestimmt es durch die allgemeinen Denkgesetze die Aussendinge u. sein eigenes Ich; durch das allgemeine Handlungsgesetz [Moralgesetz] aber bestimmt es dieses Ich, insofern es das Vermögen hat, Vorstellung durch Handlungen zu verwirklichen d. h. insofern es einen Willen hat. Denken wir uns diesen Willen eines ver-

84) Kant „Kritik der praktischen Vernunft“ ed. R. u Sch. Teil VIII. pag. 106 u. 107. Vorrede.

nünftigen Wesens mit Trieben und Leidenschaften, so scheint es, dass, wenn ein vernünftiges Wesen seine Natur als solches nicht verleugnen soll, dasselbe auch zu gleicher Zeit das Vermögen haben müsse, die Oberherrschaft der Vorstellung oder der Idee über den Trieb zu behaupten und auszuüben. Denn zuvörderst hat die Vorstellung oder die Idee, als unmittelbares Produkt der vernünftigen oder denkenden Natur, den Rang über die Affektionen einer niedern Natur, der Sinnlichkeit; und Unterordnung des Niedern unter das Höhere ist das wesentlichste Geschäft der Denkkraft als eines Vermögens, das Mannigfaltige zur Einheit zu verknüpfen. Das Höchste, was vernünftige Wesen durch ihre Natur leisten können, ist, sagt Pascal mit Recht, gehörig zu denken. Zweitens hat aber auch die Natur selbst dadurch, dass sie den vernünftigen Wesen im Verhältnis mit den vernunftlosen so wenig Instinkt verlieh und auf ihre Kargheit in dieser Rücksicht offenbar die ganze Oekonomie des Menschen berechnet hat, dies als den bestimmtesten Willen erklärt, dass in dem Menschen die Idee über den Trieb herrschen, und dieser durch jene bestimmt und geleitet werden sollte. Dieses Vermögen der Oberherrschaft der Idee über den Trieb äussert sich schon auch in der Unterordnung der blossen Triebe unter einander. Ein jeder vorsätzliche Selbstmord ist ein unwidersprechlicher Beweis von der bloss einer vernünftigen Natur möglichen Unterordnung der Triebe, indem kein vernunftloses Leben z. B. kein Tier sich selbst zerstört. Unter allen Ideen nun, denen der Mensch in seinen Gesinnungen und Handlungen eine Oberherrschaft über den Trieb einräumen kann, ist diejenige, welche den Gedanken seines Selbst als eines mit Vernunft und Willen begabten Wesens ausdrückt, ohne Zweifel die wichtigste; denn der Mensch muss ausser seinen andern Anlagen, durch welche er die gesammten leblosen und tierischen Naturen um sich her überragt, eben durch die Oberherrschaft der Idee über den Trieb sich über alle ihm bekannte Naturen besonders erhaben fühlen. Die Bestimmungen dieses Ich als einer mit

Vernunft und Willen begabten Natur sagt das Pflichtgebot aus. Das Vermögen nun der Oberherrschaft der Idee des reinen Pflichtgebots über den Trieb können wir mit Recht als das erhabenste Vermögen seiner Natur betrachten, denn es betrifft offenbar nichts Geringeres, als gleichsam die Richtung und Handhabung aller seiner physischen, intellektuellen und gesellschaftlichen Anlagen, Kräfte und Fertigkeiten. Dieses Vermögen der selbstbestimmten Oberherrschaft der Idee des reinen Pflichtgebotes über den Trieb nennen wir „die moralische Freiheit“ des Menschen. So allgemein auch die Idee höchster Zweckmässigkeit zu sein scheint, in welche wir somit den Begriff der reinen Freiheit aufgelöst haben, so hat sie dennoch eben durch ihren Inhalt nicht nur in der Vernunft eine ursprüngliche und wesentlich gegründete Haltbarkeit, sondern sie hat auch dadurch, dass sie das Ich des Menschen so innigst berührt, [indem es diese höchste Idee der Vernunft durch Handlungen nach dem reinen Pflichtgebot verwirklichen kann und soll] eine bestimmende oder zur Handlung anregende Kraft. Diese Kraft jener Idee beruht darauf, dass sie selbst Gefühl wird. Dieses moralische Gefühl fällt mit dem der Achtung am meisten zusammen. Unsere Vernunft ist in ihrem ganzen Denkkreise keiner höheren Vorstellung fähig als der eines Wesens, welches durch Selbstbestimmung d. h. vermittelst der Oberherrschaft der Idee über den Trieb die Fähigkeit besitzt, die höchste Zweckmässigkeit hervorzubringen. Da nun Vernunft als das Vermögen, Zwecke zu erkennen und durch den Willen wirklich zu machen, den Wert der Dinge nicht anders als nach ihrer verhältnismässigen Zweckmässigkeit schätzen und durch diese den Willen bestimmen kann, so muss sie auch der höchsten Zweckmässigkeit den höchsten objektiven Wert, demjenigen Wesen aber, welches diese höchste Zweckmässigkeit hervorbringen kann, den höchsten subjektiven Wert zuerkennen. Das Gefühl des höchsten Grades der Wertschätzung bezeichnen wir mit dem Namen der Achtung. Da nun das moralische Pflichtgebot nichts anders als die

Gesetzgebung der höchsten Zweckmässigkeit, die vernünftige und mit Willen begabte Natur aber das vollziehende Subjekt jenes Pflichtgebots und dadurch der Quell dieser höchsten Zweckmässigkeit ist, so ist das moralische Gefühl nichts anders als ein Gefühl der Achtung.

Hieraus geht unmittelbar der Hauptsatz der Moral hervor, dass die mit Vernunft und Willen begabte Natur Quell und Gegenstand der höchsten Zweckmässigkeit d. h. also unbedingter Zweck, Zweck an sich ist, ein Satz, auf welchen Kant alle Würde der menschlichen Natur gründet. Der schlichteste Menschenverstand erkennt jede pflichtmässige Handlung als der Vernunft, der Wahrheit und Ordnung gemäss, als einen Beitrag zu seiner eigenen oder seiner Nebengeschöpfe Glückseligkeit, als die Vollziehung des allgemeinen Willens vernünftiger und wohlbegabter Naturen, als einen Akt freier Entschliessung, den er, wenn er diese Entschliessung von jedem Einfluss der Leidenschaft frei weiss, für die achtungswürdigste Kraftäusserung des Menschen hält. Hier haben wir das Gefühl der Achtung für das Pflichtgebot in seine Bestandteile zerlegt und ziehen daraus zur Bestätigung und Begründung des Pflichtgebots als der Gesetzgebung der höchsten Zweckmässigkeit für die mit Vernunft und Willen begabte Natur den Schluss, dass die Natur durch alles dieses die Idee der höchsten Zweckmässigkeit dem Menschen gleichsam versinnlicht, diese abstrakteste aller Ideen zur praktischsten und allgemeinverständlichsten gemacht und ihr dadurch die erstaunenswürdige Wirksamkeit erteilt hat, welche sie von jeher über die Menschen äusserte und noch fortdauernd äussert. Wenn der Philosoph das moralische Pflichtgebot in seiner umfassendsten Bedeutung, sowie in seiner höchsten Reinheit aufstellen will, so muss er es allerdings als den Ausdruck des allgemeinen Willens vernünftiger Naturen oder als die unbedingte Gesetzgebung der höchsten Zweckmässigkeit darstellen. Nur vermittelst der selbstbestimmten Oberherrschaft der Idee, also vermittelst der moralischen Frei-

heit und Unabhängigkeit von sinnlichen Triebfedern kann das vernünftige Wesen zu dem Gefühl der Achtung für das unbedingte Pflichtgebot, diesem eigentlichen moralischen Gefühl gelangen. Von dem moralischen Gefühl, insofern es nicht Trieb für das Nützliche, für das Angenehme u. s. w. oder auch nicht eine gewisse geistige Sympathie, sondern Achtung für das Pflichtgebot als Gesetzgebung der höchsten Zweckmässigkeit ausdrückt, gilt es, was im Evangelium steht: Matth. VI, 33. „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch solches alles zufallen.“ Das heisst in philosophische Sprache übersetzt: Uebet die Tugend als unbedingtes Gesetz mit Vernunft und Willen begabter Naturen, und sie wird euch und andern Quell der Ruhe, der Zufriedenheit, der Glückseligkeit werden; die einstweiligen Ausnahmen von der allgemeinen Regel überlasset jenem unbekannten Wesen, welches euch das unbedingte Pflichtgebot ins Herz schrieb; durch reine Pflichthandlungen werdet ihr diese Ausnahmen um vieles vermindern.

Um dem unbedingten Pflichtgebot Gehorsam zu leisten, muss der Mensch unabhängig von sinnlichen Triebfedern handeln können. Diese Unabhängigkeit von sinnlichen Triebfedern bezeichnet Kant mit dem Namen der „transcendentalen Freiheit“, welche er also mit dem unbedingten Pflichtgebot zugleich als gegeben betrachtet, weil die Unabhängigkeit der vernünftigen Natur von sinnlichen Triebfedern mit Recht als die conditio sine qua non angesehen werden muss, durch welche uns Handlungen nach dem unbedingten Pflichtgebote d. h. Handlungen, ausgeübt unabhängig von den Triebfedern der Sinnlichkeit, allein nur möglich werden. Der Mensch kann sich über die Sinnlichkeit erheben oder der Idee des Pflichtgebots die Oberherrschaft über den Sinnentrieb verschaffen. Dieses Faktum, aus welchem offenbar alle persönliche, moralische Selbstständigkeit, alle Zurechnungsfähigkeit und Würde vernünftiger Naturen beruht, hat Kant durch seinen Begriff von der transcendentalen Freiheit nicht sowohl

zu erklären, als vielmehr mit seinem Transcendental-Idealismus zu vereinbaren gesucht. Das Resultat seiner Untersuchungen über die Freiheit fasst Kant in der Kritik der praktischen Vernunft kurz in den Worten zusammen: „Der einzige Begriff der Freiheit verstattet es, dass wir nicht ausser uns hinausgehen dürfen, um das Unbedingte und Intelligible zu dem Bedingten und Sinnlichen zu finden. Denn es ist unsere Vernunft selber, die sich durch das höchste und unbedingte praktische Gesetz und das Wesen, das sich dieses Gesetzes bewusst ist [unsere eigene Person], als zur reinen Verstandeswelt gehörig, und zwar sogar mit Bestimmung der Art, wie es als ein solches thätig sein könne, erkennt. So lässt sich begreifen, warum in dem ganzen Vernunftvermögen nur das Praktische dasjenige sein könne, welches uns über die Sinnenwelt hinaushilft und Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschafft, die aber eben darum freilich nur soweit, als es gerade für die reine praktische Absicht nötig ist, ausgedehnt werden können.“ [85])

Ein wesentlicher Teil der Würde vernünftiger Naturen, alle moralische Würde derselben besteht in der freiwilligen Aufopferung des physischen Wohlbefindens für das moralische Gebot, in der Aufopferung des Teils für das Ganze. Wer mit der bereitwilligsten Aufopferung, aus reinem Gehorsam für das Moralgesetz dem Wohlbefinden am meisten und ohne Hoffnung alles Ersatzes von der Hand des Menschen oder von der Hand Gottes in dieser oder in einer andern Welt entsagt, der ist ohne Zweifel das grösste und würdigste aller vernünftigen Wesen.

Die neuere Litteratur über Kant ist eine umfangreiche. Nach Dorner [86]) hat Kants Ethik überwiegend negativen Charakter. Dorner sagt: „In der Sphäre der Moralität

---

85) Kant „Kritik der praktischen Vernunft“ ed. R. u. Sch. Teil VIII. pag. 238 u. 239.

86) Dr. A. Dorner „Ueber die Principien der Kantschen Ethik.“ Aus der Zeitschrift für Phil. u. philos. Kritik von Fichte, Ulrici, Wirth. Halle 1875. pag. 33—88.

giebt es keine äussere Gesetzgebung und keinen äusseren Zwang. Alles kommt hier darauf an, dass das Gesetz positiv gewollt sei und dass die Maximen von dem positiven Wollen des Gesetzes bestimmt seien. Wiewohl nun Kant diese Sphäre als die Tugendsphäre bezeichnet, so bleibt es doch auch hier bei dem „Soll". Die Pflicht aber als Soll führt immer einen Zwang mit sich wegen der widerstrebenden Neigungen. Da nun der Zwang kein äusserer ist, so sind wir hier im Gebiete des innern Zwanges, des Selbstzwanges. In der Tugend ist immer Kampf; ihre erste Bedingung ist Herrschaft über die Neigungen, Selbstbeherrschung, und über die Affekte, Apathie. Denn Kant behandelt die Affekte als natürliche Gefühlserregungen auf gleicher Stufe mit den Neigungen. Freilich ist der Begriff dieser Herrschaft zweideutig, indem Kant das eine Mal nur um des Gesetzes willen zu handeln verlangt und deshalb wie die Neigungen so die Affekte ausschliesst und Affektlosigkeit für das wahrhaft Sittliche hält, andererseits aber wie die Neigungen, so auch die Affekte als durch das Gesetz eingeschränkte Triebfedern anerkennt, indem er meint, dass gewisse Affekte die Ausübung von Pflichten erleichtern. Es zeigt sich hier das Schwanken zwischen der das Einzelne, also auch Subjektive ausschliessenden Abstraktheit des Gesetzes und dem freundlichen Verhältnis desselben zum Einzelnen. Jedenfalls aber bleiben wir, da wir die Neigungen und Affekte nie völlig zügeln, immer auf dem Standpunkte des Sollens. — Die Tugend vermag Kant nicht völlig von der Pflicht zu unterscheiden. „Die Tugend ist die Stärke des Willens des Menschen in Befolgung seiner Pflicht". Der Vernunftwille zwingt der für ihn empfänglichen Seite der Willkür Achtung ab, welche Grundtugend sein soll. Es ist derselbe Vernunftwille, welcher fordert und welcher Achtung einflösst, und nie wird wegen des beständigen Widerstandes der Neigungen die Achtung eine vollkommene sein, immer wird sie also, soweit sie unvollkommen ist, Forderung bleiben, soweit sie

aber vorhanden ist, ist sie Erzeugnis des fordernden Willens. Die Achtung kann hiernach nicht eine von der Pflicht unterschiedene Tugend sein; sondern das Tugendhafte in ihr ist nichts als die jeweilige Stärke des Vernunftwillens; Tugend ist die jedesmalige Stärke des Pflichtbewusstseins. Daher wird die Tugendlehre Lehre von den pflichtmässigen Maximen, und es kann keine Verpflichtung zur Tugend geben, weil das nur hiesse, es gebe eine Pflicht zur Pflicht: „Die Tugend gebietet und begleitet ihr Gebot durch einen sittlichen Zwang, wozu aber, weil er unwiderstehlich ist, Stärke erforderlich ist“ Die Tugend ist für Kant natürlich nicht die Fertigkeit, moralische Handlungen zu vollbringen, da sie sich auf Maximen beschränkt. Allein gerade hierin liegt noch ein neues Motiv, die Tugend als Pflicht zu betrachten. Die allgemeine Forderung bleibt bestehen, dass sich die gute Gesinnung bethätigen solle. Die Tugend also, die sich nur auf Maximen erstreckt, enthält immer ein Soll, weil eine Maxime, ehe sie ausgeführt ist, immer ein Gesetz ist. Zunächst ist nun nur von einer Grundmaxime die Rede, der Achtung vor dem Gesetz. So giebt es also eine Tugend, die Stärke des Vernunftwillens in dem empirischen Menschen, die verschiedene Grade zulässt. Die Mannigfaltigkeit der Tugenden entsteht durch Anwendung der Grundtugend auf die in der Empirie gegebenen Verhältnisse. Kant behauptet, dass, um den Neigungen zu widerstehen, welche zu falschen Zwecken als dem Inhalte des Strebens der durch sie bestimmten Willkür verleiten, die Vernunft die Zwecke a priori bestimmen müsse, womit natürlich nur gemeint sein kann, dass auf Anregung der Neigungen hin der empirisch vorhandene Stoff als nach der allgemeinen Maxime der Achtung vor dem Gesetz zu behandelndes Objekt, als Zweck in diesem Sinne vorgestellt wird. Dass die Modifikationen der Handlungen im einzelnen sich nicht aus der Gesinnung ableiten lassen, zeigt die Formel: „Handle nach einer Maxime der Zwecke, die zu haben für jedermann ein allgemeines Gesetz sein kann“ Wenn also

Kant sagt, man solle einzelne bestimmte Zwecke haben, die zugleich Pflicht sind, so meint er damit Zwecke, welche durch Maximen bestimmt sind, die Tugendpflichten sind.

Die Einleitung der Kantschen Tugendlehre beruht, da das Verhältnis zur Natur ausgeschlossen ist, auf dem Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu andern. Die Doppelheit, dass der Vernunftwille einerseits zu der Empirie sich spröde verhält und nur darauf aus ist, dem empirischen Stoff gegenüber seine Allgemeinheit zu behaupten, andererseits aber doch wieder in das Einzelne einzugehen, es gestalten und durchdringen soll, — macht Kant hier zum Einteilungsgrunde, indem er unter den Pflichten gegen sich selbst die der Selbstbehauptung der gesetzlichen Gesinnung und die der Vervollkommnung aller unserer Anlagen befasst, die Pflichten gegen andere aber in Pflichten der Selbstbeschränkung andern gegenüber, der Achtung vor ihnen, und in Liebespflichten, die Anderer Zwecke zu den unsern zu machen gebietet, einteilt. So zeigt sich auch hier, sagt Dorner [87]), wie gern Kant ein positives Eingehen des Vernunftwillens in das Einzelne annehmen möchte. Freilich bemerkt er sogleich, dass die mehr negativen relativ enge, die positiven dagegen weite Pflichten seien, woran sich wieder die Unfähigkeit des allgemeinen Gesetzes zeigt, die Maximen bis in das Einzelne positiv zu bestimmen. Je positiver die Pflichten, um so unbestimmter werden sie, je mehr die Gesinnung sich nur negativ bewähren soll, um so mehr vermag er in das Einzelne einzugehen, ohne dass deshalb bei den relativ engen Tugendpflichten Kasuistik ausgeschlossen wäre. Die weitere Einteilung der Tugendlehre, besonders die Abgrenzung der einzelnen Pflichten, ist nicht von der Ansicht eingegeben, dass der Vernunftwille den Trieb hat in das Einzelne einzugehen, da der einzelne Stoff nicht weiter durch seine verschiedene Beziehung zu dem Vernunftwillen geteilt, sondern die Einteilungsgründe einfach den in der Empirie sich findenden Unterschieden entnommen sind. Die

87) Dr. A. Dorner „l. c.“ pag. 51.

Kantsche Tugendlehre gestaltet sich demgemäss so, dass in dem Abschnitt über die Pflichten gegen sich selbst zuerst die der Selbstbewahrung nach der animalischen wie nach der moralischen Seite als Abwehr von Lastern, die auf der lasterhaften Maxime der Verachtung des Gesetzes ruhen und nur durch positives Wollen des Gesetzes überwunden werden, aufgeführt werden, wozu noch als dritte die Pflicht der Selbsterkenntnis hinzukommt. Die weiten Pflichten der Selbstvervollkommnung teilt er wieder nach den Anlagen, die mehr animalisch oder moralisch sind. Unter den Pflichten gegen Andere zählt er zuerst die Liebespflichten auf, die er den drei nicht abgeleiteten Lastern des Menschenhasses entgegenstellt, und lässt dann die Pflichten der Achtung vor Andern folgen, die er nur nach den entgegengesetzten Lastern einzuteilen weiss, in deren Bekämpfung sich die Achtung vor dem Gesetz negativ bewähren soll. Im Anhang redet er von der Freundschaft als der innigsten Vereinigung von Liebe und Achtung und von den geselligen Tugenden, die wesentlich ästhetischer Natur sein sollen. Seine angehängte Methodenlehre hätte Kant besser im System unterbringen können, die Didaktik bei den weiten Pflichten gegen andere, die Asketik bei den engen Pflichten gegen sich selbst Das Verhältnis des Einzelnen zu der Gemeinschaft wird garnicht in der Tugendlehre berücksichtigt, dagegen in der Religionslehre teilweise behandelt. Dorner sagt weiter [88]): Um das Ungenügende der Einteilung der Pflichten in solche gegen sich und andere zu zeigen, erwähnen wir die negativen Pflichten des Menschen gegen sich als moralisches Wesen, Vermeidung der Lüge, der Kriecherei und des Geizes. Dass der Geiz eine Verletzung der Pflicht gegen sich selbst sei, zeigt Kant, indem er den kargen Geiz besonders hervorhebt, welcher uns hindert, uns selber gütlich zu thun, soweit es nötig sei, um nur am Leben Vergnügen zu haben, während er doch selbst das Wesen des Geizes in die falsche Maxime legt, den Besitz als solchen sich zum Zwecke zu machen, als ob damit nicht grade

88) Dr. A. Dorner „l. c.“ pag. 54.

so gut Wohlthätigkeit gegen andere unmöglich gemacht wäre. Wenn er ferner Kriecherei zu meiden als Pflicht gegen sich, Hochmut zu meiden als Pflicht gegen andere hervorhebt, so bemerkt er doch selbst wieder, dass der Hochmut auch Verletzung der eigenen Menschenwürde sei, dass er auch kriecherisch und niederträchtig sei, wie auch Kriecherei hochmütig sein könne. Wenn er endlich die Lüge nur zu den Lastern gegen sich selbst zählt, so ist gewiss zu loben, dass er auf das den Lügner Entehrende der Lüge aufmerksam macht, allein nicht zu übersehen, dass in der Lüge ebenso eine Verachtung des andern enthalten ist, also eine Verachtung der Menschenwürde überhaupt.

Auch die Einteilung in positive und negative Pflichten, Pflichten der Selbstbewahrung und Selbstvervollkommnung, sowie in positive und negative Pflichten gegen andere könnte man mit Recht, sagt Dorner [89]), beanstanden. Denn dass in dem Abweisen eines falschen Widerstandes der Neigungen zugleich eine Kräftigung der Maxime, eine Vervollkommnung der moralischen Stärke liegt, ist in sich klar; und ebenso wird die positive Pflicht der Vervollkommnung von selbst das Mass in sich tragen, durch welches sie die falschen Maximen ausschliesst Diese ganze Einteilung in positive und negative Pflichten hängt bei Kant noch dazu mit jenem doppelten Begriff des allgemeinen Gesetzes zusammen. Man sieht, wie Kant versucht, über eine bloss negative Ethik hinauszukommen, sein allgemeines Gesetz ihn aber doch hindert, eine positive Ethik aufzubauen; das zeigt sich an der auf die äussere Glückseligkeit eingeschränkten Thätigkeit für andere. Das erhellt noch mehr bei den Pflichten der Selbstvervollkommnung, wo Kant sich ganz im allgemeinen hält und Lauterkeit und Heiligkeit, vollkommene Herrschaft über die Neigungen empfiehlt, sowie die Ausbildung aller Anlagen, die alle in den Dienst der Vernunft zu nehmen seien, ohne dass ihr Wertverhältnis untereinander ethisch irgend wie bestimmt wird, so dass also Kollision der Pflichten nicht zu

89) Dr. A. Dorner „l. c." pag. 55.

vermeiden ist. In der Kantschen Tugendlehre finden wir nach Dorner eine Reihe von Pflichten, welche unter einander nicht in Verhältnis gesetzt sind.

Mit strenger Kritik gegen Kant verfährt Ernst Laas „Kants Analogien der Erfahrung" Berlin 1876. Laas ist nicht zu den Kantianern zu rechnen, neigt vielmehr, sagt Ueberweg [90]), in diesem Werke zur Annahme einer Vielheit von dynamisch gegenseitig abhängigen, zu einem einheitlichen selbstgenügsamen Weltsystem zusammengeschlossenen Substanzen und eines wirklichen Geschehens in einer transcendenten Zeit. Ausser verschiedenen auf Paedagogik und Geschichte derselben bezüglichen Werken hat Laas noch verfasst: „Idealismus und Positivismus". [91]) Er bekennt sich hierin zu dem Positivismus, den er nicht durchaus im Sinne Comtes fasst; vielmehr führt er seine Denkart auf Protagoras, unter den Neueren auf Dav. Hume und Stuart Mill zurück und versteht unter Positivismus diejenige Philosophie, welche keine andern Grundlagen anerkennt als positive Thatsachen d. h. äussere und innere Wahrnehmungen, und welche von jeder Meinung fordert, dass sie die Thatsachen, die Erfahrungen, auf denen sie ruht, nachweise.

Kant erscheint zwar nach Laas [92]) die unbedingte Notwendigkeit gelegentlich als der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft: aber er kann gleichwohl von diesem Gebilde schauderhafter Erhabenheit nicht los: es sinkt der Boden, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des absolut Notwendigen ruht. „Das ganze All müsste im Abgrunde des Nichts versinken, nähme man nicht etwas an, das ausserhalb dieses unendlichen Zufälligen

90) Friedrich Ueberweg „Grundriss der Geschichte der Philosophie." III Teil. Die Neuzeit. VI. Auflage. Berlin 1883. pag. 428 und 429.

91) Ernst Laas „Idealismus und Positivismus". Eine kritische Auseinandersetzung. 1. allgemeiner und grundlegender Teil. Berlin 1879. 2. idealistische und positivistische Ethik. Berlin 1882 und 3. idealistische und positivistische Erkenntnistheorie." Berlin 1884.

92) Laas „Idealismus und Positivismus." I Teil. pag. 119. Kants Stellung zum Unbedingten betreffend.

für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte." [Kritik der reinen Vernunft.] Wir finden Kant bemüht, sagt Laas, selbst die höchsten und allgemeinsten Thatsächlichkeiten des empirischen Daseins von ihrer blossen Facticität [Zufälligkeit] und bloss comparativen Allgemeinheit frei zu machen. Kants Lehre von der Autonomie der praktischen Vernunft ist, sagt Laas [93]), abgesehen von dem ganz eigentümlichen und neuen Gedanken, dass die bloss gesetzgebende Form der Maximen allein der moralische Bestimmungsgrund des Willens sei — nur eine schulsprachliche Formulirung des alten sokratisch-platonischen Dogmas.

„Neben dem spontanen Verstande, der die Quelle der Kategorien und der die Erfahrung beherrschenden, obersten Gesetze ist, giebt es nach Kant — sagt Laas [94]), eine Geisteskraft von noch höherer Spontaneität, die Vernunft, die Quelle derjenigen geistigen Gebilde, die er nun in specialisierter Anwendung mit wiederholter Beziehung auf Plato „Ideen" nennt. Die Vernunft, als reine Selbstthätigkeit, ist sogar darin noch über den Verstand erhaben, dass, obgleich dieser auch Selbstthätigkeit ist, und nicht wie der Sinn bloss Vorstellungen enthält, die nur entspringen, wenn man von Dingen afficiert [mithin leidend] ist, er dennoch aus seiner Thätigkeit keine andern Begriffe hervorbringen kann, als die, welche bloss dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen — ohne welchen Gebrauch der Sinnlichkeit er gar nicht denken würde, da hingegen die Vernunft unter dem Namen der Idee eine so reine Spontaneität zeigt, dass der Mensch dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht. Um deswillen muss ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz — nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten kann, einmal sofern es — wie die Tiere — zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen, zweitens, als zur intelligibeln Welt gehörig, unter Gesetzen, die von der Natur

93) Laas „Idealismus und Positivismus." I. Teil. pag. 147.
94) Laas „Ideal. u. Pos." I. Teil. pag. 158 u. 159.

unabhängig, nicht empirisch, sondern bloss in der Vernunft gegründet sind."

Kant wob aus dem Gedanken, sagt Laas [95]), dass Erscheinung doch immerhin etwas voraussetze, was da erscheine, und aus der in den reinen Verstandesbegriffen doch immerhin liegenden, wenn auch unausführbaren Anweisung auf intelligible d. h. von den Bedingungen der Sinnlichkeit absolut befreite Substanzen und Ursachen, und aus der Thatsache des Imperativs der autonomen Vernunft „du sollst" — er wob aus diesen den praktisch-moralischen Glauben an eine intelligible Freiheit des Menschen, [im Unterschiede vom Tiere] an eine Weiterexistenz der menschlichen Persönlichkeit über den Tod hinaus und schliesslich auch, um dem sittlich strebenden Menschen die Realisierbarkeit seiner moralischen Ziele zu sichern und ihn nicht in Resignation oder gar Verzweiflung fallen zu lassen, den Glauben an einen intelligenten und moralischen Welturheber, für dessen Vernünftigkeit und technische Kunst er im übrigen alles das, was von Zweckmässigkeit in der Welt angetroffen wird, unterstützendes Zeugnis ablegen liess. So objektiv fundiert dieser [letzten Grundes auf dem Pflichtbegriff ruhende] Gottesglaube dem Philosophen auch erscheint, so mag er ihn doch nicht für mehr gelten lassen, als für das, was er unter Glauben versteht.

Die wissenschaftliche Ethik muss es versuchen, sagt Laas [96]), dem sittlichen Guten ohne Excursionen ins Uebersinnliche seinen Wert zu gründen. Die ethischen Verbindlichkeiten wachsen aus menschlichen Verhältnissen natürlich hervor — wenn auch unterstützt durch Religion. Die Pflicht wird auch von denen erfüllt, welche nicht glauben, um Gottes Willen dazu verbunden zu sein. Mit Kant darf man wohl behaupten, dass nicht Religion die Pflicht, sondern eher das Pflichtgefühl die Religion wissenschaftlich zu stützen

---

95) Laas „Ideal. u. Pos." I Teil. pag. 173.
96) Laas „Ideal. u. Pos." II Teil: Idealistische u. positivistische Ethik." Berlin 1882. pag. 95.

imstande wäre. Als ein Nachklang Clarke-Wollaston'scher Gedanken ist nach Laas [97]) diejenige Seite der Moral Kants zu betrachten, nach welcher die Verbindlichkeit des sittlich Guten aus dem Begriff der Allgemeinheit und Notwendigkeit, aus der blossen Form des Gesetzes als solchen abgeleitet und die Unsittlichkeit einer Maxime dadurch erwiesen werden soll, dass sie in Widersprüche führt. Er beruft sich zwar nicht direkt auf die Logik, sondern auf eine dem Plato und Aristoteles nachgebildete praktische Vernunft; aber schon Herbart hat bemerkt, dass diese vermeintlich praktische Vernunft, „wenn man sie genau nach ihren Worten auffasst," doch nur „eine logische Vernunft" sei. „Sie weiss dem so hochgehaltenen Imperative keinen andern Inhalt zu geben, als nur die logische Allgemeinheit und wenn sie vorgelegte Maximen beurteilt, hat sie für deren Richtigkeit nur das logische Kriterium, dass sie, allgemein gedacht, sich widersprechen." Stünden nicht vor aller kritischen Reflexion schon gewisse praktische Notwendigkeiten fest, die durch etwas Anderes als die Form der Allgemeinheit bestimmt sind, so wäre überhaupt gar nichts da, woran der Widerspruch hervorträte. Um z. B. die allerkürzeste und doch untrügliche Antwort auf die Frage, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmässig sei, zu finden, fragt Kant sich selbst: Würde ich wohl damit zufrieden sein, dass meine Maxime mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen, als ein allgemeines Gesetz gelten soll? . . . . nach einem solchen würde es eigentlich gar kein Versprechen geben, mithin meine Maxime sich selbst zerstören müsse." Laas wirft fragend ein: Wie so „sich selbst"? Doch nur deshalb, weil sie die als objektiv wertvoll vorausgesetzte Möglichkeit, Versprechen mit Vertrauen erweckender Kraft zu geben, zerstört! Wenn nicht bestimmt ist, was dabei herauskommen soll, lässt sich überhaupt jede beliebige Maxime zu einem allgemeinen, für alle gleichen Gesetze erheben. So läuft auch das logische Verfahren Kants in eine petitio principii hinein,

97) Laas „Ideal. u. Pos." II Teil. pag 123.

Diese Kantsche Methode ist letztlich, sagt Laas, doch nichts anders, als die etwas vornehmere Formulierung des alten Gedankens, bei allem, was man einem Andern thun will, sich an dessen Stelle zu denken.

Gegen Kants Meinung — Pflicht kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst erhebt, die Anforderungen an das Selbst und die eigene Persönlichkeit setzen sich aus verschiedenen allgemeinen Ehrenpflichten zusammen — sagt Laas [98]): Die eigentlich begründenden Gedanken sind den Vertretern der Ehre nicht immer gegenwärtig. Bei manchen hat sich die Ueberzeugung festgesetzt, dass nur unter Einhaltung dieser Pflichten ihre Existenz zu behaupten. Die sogenannte Ehre gebietet faktisch mancherlei Indifferentes und noch mehr sittlich Bedenkliches [z. B. Duell]. Für die Moral müssten diejenigen Ehrenpflichten und Ehrenrechte Bedeutung besitzen, welche in permanenten Lebensverhältnissen ihre Wurzel haben; an erster Stelle diejenigen, welche dem Menschen als solchem zukommen. Was die Kantsche Auszeichnung angeht, sagt Laas [99]), so ruht sie auf den beiden höchst zweifelhaften Voraussetzungen der platonischen Anthropologie: 1. dass der Mensch ursprünglich und specifisch durch die sogenannte Vernunft vom Tiere unterschieden sei. 2. dass ihn seine Bestimmung über sich selbst, als einen Teil der Sinnenwelt hinausweise. Wir kennen keine über unsere Sinnenwelt hinausführende Bestimmung des Menschen; auch können wir einen absoluten Unterschied weder in Beziehung auf die Gegenüberstellung Mensch und Tier, noch in Bezug auf Geist und Sinnlichkeit zugeben.

Gegen die Gewissenstheorie Kants wendet sich Laas [100]) mit den Worten: Auch der komplicierte Apparat, den Kant für das Zustandekommen gewissenhafter Pflichterfüllung und die nachträgliche Beurteilung der Thaten in Bewegung setzt,

---

98) Laas „Idealistische und positivistische Ethik.“ Berlin 1882. pag. 134. fgl.
99) Laas „Ideal. u. pos. Ethik.“ Berlin 1882. pag. 140.
100) Laas „Ideal. u. pos. Ethik.“ Berlin 1882. pag. 156.

empfiehlt seine Lehre nicht. Laas nennt Kants Fassung einseitig und giebt der gewöhnlichen Gewissenstheorie den Vorzug. Das Gewissen ist nach Laas ein erworbenes Gesetz. Seine Aussprüche beruhen letzten Grundes auf Heteronomie. Sein in reifem Bewusstsein zwischen Heteronomie und Autonomie schwankender Charakter entspricht dem Grade, mit dem das Individuum sich jedesmal mit seinen Forderungen identificiert oder nicht.

Die positivistische Moral läuft nach Laas [101]) zu drei ins Unendliche weisenden Idealen aus: 1. das höchste Gut, 2. die höchste Pflicht und 3. die höchste Tugend. Die höchste Pflicht ist: alle Handlungen auf die Herbeiführung des höchsten Gutes so zweckmässig als möglich zuzubereiten. Das Facit aller Deduktionen und Beweisversuche, sagt Laas [102]), ist einerseits, dass „die oberste Gesetzgebung der Natur in uns selbst d. i. in unserem Verstande liegt“ und andererseits „dass der Verstand a priori niemals mehr leisten könne, als die Form einer möglichen Erfahrung überhaupt zu anticipieren; und . . . . . dass er die Schranken der Sinnlichkeit, innerhalb deren uns allein Gegenstände gegeben werden, niemals überschreiten könne.“

Das Jubeljahr der Kritik der reinen Vernunft, also des erkenntnistheoretischen Grundbuches, brachte uns auch mehrere Schriften, die zum Teil in ausdrücklichem Gegensatze gegen die übliche einseitige Bevorzugung der Vernunftkritik die hohe Bedeutung der Kantschen Ethik im Bewusstsein der Zeitgenossen lebendig und fruchtbar zu machen bemüht sind. Volkelt sagt in der Zeitschrift für Phil. u. philos. Kritik [103]): Im Jahre 1788 rief Jean Paul einem Freunde zu: Kaufen Sie sich ums Himmels willen zwei Bücher: Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und Kants Kritik der praktischen Vernunft. — Kant ist kein Licht der

---

101) Laas „Ideal. u. pos. Ethik.“ XXV. die Tugenden. pag. 293.
102) Laas „Idealismus u. Positivismus.“ III Teil. Idealistische und positivistische Erkenntnistheorie.“ Berlin 1884. pag. 391.
103) Zeitschrift für Phil. u. phil. Kritik von Fichte u. s. w. 1882. I. Heft. Volkelt „Wiedererweckung der Kantschen Ethik.“

Welt, sondern ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal" Der begeisterte Dichter hat auch heute noch Recht. Man mag mit den näheren Ausführungen der Kantschen Ethik nicht übereinstimmen, ja sehr viele ihrer principiellsten Sätze einseitig, dürftig und wenig verständlich für die berechtigten Bedürfnisse einer vollen und warmen Menschlichkeit finden, und dennoch wird es trotz noch so vieler ungenügender Seiten an ihr stets wahr bleiben, dass von gewissen einfachen Grundbestimmungen derselben eine wahrhaft sonnenklare Erleuchtung der ganzen ethischen Welt ausgeht. Fragt man nach der principiellsten Stellung dieser Welt zum Reiche der Natur, nach dem Verhältnisse des Sittlichen zum letzten Sinne alles Daseins, nach der Bedeutung des Guten und der Pflicht, nach dem Kerne und Schwerpunkte alles Menschenwerkes, so erhält man aus dem Geiste, in dem seine Moralphilosophie geschrieben ist, für alle diese Fragen zwar keineswegs abschliessende und erschöpfende, doch aber auf die richtigen Wege mit siegreichem Lichte hinweisende Antworten. Die finstern, bedrückenden Nebel, die das Gebiet des Sittlichen, diese von allem Natürlichen grundverschiedene Welt der Werte, nur allzu oft unsere Augen verdunkeln oder mit dem natürlichen Geschehen der irdischen Welt in Eins zusammenrinnen lassen, werden mit einem Schlage durch die klare Luft der Kritik der praktischen Vernunft verscheucht.

Ganz anders urteilt, um einen der bedeutendsten Wiedererneuerer der Kantschen Philosophie zu nennen — F. A. Lange. Er schreibt an Kant allein dem Grundgedanken seiner Erkenntnistheorie eine für alle Zeiten giltige Bedeutung zu. Die Kritik der praktischen Vernunft gilt ihm lediglich als ein Abfall von dem Geiste der Kritik der reinen Vernunft, als ein rein subjektiver Versuch, sich die ethischen Fragen in transcendenter Weise zurechtzulegen. Aehnlich urteilt Vaihinger. In seinem Buche über Hartmann, Dühring und Lange fordert er in der entschiedensten Weise den Rückgang auf Kant. Aber immer ist es nur Kant als „Vater der Erkennt-

nistheorie", von dessen Wiederbelebung eine heilvolle Reform der Philosophie erwartet wird. Mit Lange hält er es für einen Fehler Kants, dass er in seiner Ethik für die Ideenwelt objektive Giltigkeit beanspruchte und so über das negative Ergebnis der Kritik der reinen Vernunft hinausging. Hiermit ist die Kritik der praktischen Vernunft vollständig verurteilt. Ich führe hier nicht, sagt Volkelt, [104]) vereinzelte Aeusserungen über den Wert des Moralphilosophen Kant an. Dieses abschätzige Urteil gehört vielmehr zu dem allgemeinen Charakter der ganzen neueren sich an Kant anschliessenden Bewegung. Diese Bewegung entsprang aus der richtigen Einsicht, dass die nachkantische Speculation den grossen Sinn der Vernunftkritik viel zu wenig gewürdigt habe.

Kant verfolgte in seiner Vernunftkritik letzten Endes die Absicht, durch die Vernichtung alles metaphysischen Erkennens, mag es die Dinge der übersinnlichen Welt zu beweisen oder zu widerlegen suchen, „den Boden zur Errichtung der majestätischen sittlichen Gebäude eben und baufest zu machen". Er wollte uns durch Aufhebung des Wissens „die selbst von der schärfsten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines festen [ethischen] Glaubens" sprechen lehren. Dieser ganze positive ethische Teil seiner Philosophie wurde als der unkritische, wenig würdige, schwächliche Abschluss seines kritischen Werkes angesehen, das es mit so starkem und scharfem Geiste begonnen habe. Jetzt, sagt Volkelt, ist es Zeit, dieser Meinung entschieden zu widersprechen und seine ethischen Grundgedanken, die einst so kräftigend und stählend auf den deutschen Geist gewirkt, wieder zum Heile unseres Menschengeschlechts energisch zu verkündigen. Wir dürfen „die Rückkehr zu Kant" nicht mehr einseitig als ein Zurückgreifen auf die erkenntnistheoretische, zu Bescheidenheit und Skepsis führende Grundlage seines Systems betrachten; es ist die Aufgabe der heutigen Philosophie, jenes Schlagwort auch in einem zweiten hochwichtigen Sinne zur

---

104) Zeitschrift für Phil. u. phil. Kritik." 1882. pag. 37. fgl.

Wahrheit zu machen: in dem Sinne einer Wiederbelebung des Bewusstseins von dem bleibend wahren Gehalte in Kants ethischen Grundgedanken und einer Verwertung derselben zum Aufbau einer freilich über Kant weit hinausführenden Ethik und Metaphysik.

Dass in allem sogenannten Moralischen nichts Anderes vorgehe, als bei den gewöhnlichen Naturvorgängen, ist eine sich für ganz besonders aufgeklärt und starkgeistig haltende Ueberzeugung. Der einfache kausale Zusammenhang der Dinge soll, wenn sich auf seiner Grundlage die Verhältnisse des moralischen Fühlens und Wollens aufbauen, in keiner Weise eine principielle Höherbildung oder innerliche Umgestaltung erfahren. In weiten Kreisen gilt es als eine veraltete Meinung, wenn man in den moralischen Verhältnissen ein mit allem Naturgeschehen unvergleichliches Gebiet erblickt. Und doch muss es für Jeden, der sein moralisches Erleben energisch und unbefangen auffasst, unmittelbar gewiss sein, dass sich da, wo von Pflicht, Tugend, Achtung, Verantwortlichkeit, Reue, Strafe u. s. w. die Rede ist, eine neue Welt aufthut: die Welt des Sollens, der freien Selbstbestimmung des innern Wertes. Grade in unserer Zeit hat sich das Vorurteil eingeschlichen, dass ein über die Natur hinausliegendes Gebiet des Geistigen und Moralischen eine Unmöglichkeit sei und von vornherein das Gepräge der Unwirklichkeit handgreiflich zur Schau trage. Grade in einer solchen Lage der Kultur müsste die Wiederbelebung der Kantschen Ethik wahrhaft rettend eingreifen. Kant wird nicht müde einzuprägen, dass „der gute Wille,“ und mag er auch dem schlichten Manne angehören und sich auf den unscheinbarsten Gegenstand beziehen, aus einer von allen Naturerscheinungen grundwesentlich verschiedenen Welt stamme Der „gute Wille“ bestimmt sich nach dem unbedingten Gebote des „Sollens“, er macht sich durch Freiheit zu dem, was er ist Ihm allein kommt daher „absoluter Wert“ oder „Würde“ zu; der Mensch existiert als „Person“ und insofern als „Zweck an sich selbst.“ So führt uns der gute Wille

zu der fruchtbaren Ueberzeugung von einem „Reiche der Zwecke.“ Ja, das gute Wollen ist geradezu der Endpunkt alles Daseins und seine Rechtfertigkeit. Die Welt letzten Endes erhält nur durch das Ethische Sinn und Bedeutung. Bei keinem Philosophen stellen sich uns jene ethisch-meta-physischen Grundwahrheiten in so einfacher, im besten Sinne nüchterner Weise dar, nirgends werden sie in so erweckendem, aufrüttelndem Tone verkündet als bei Kant. Wenn nicht alle Anzeichen trügen, so hat sich in der letzten Zeit eine Aenderung in unserer Kantischen Bewegung zu regen begonnen. Kant wird nicht mehr so einseitig wie noch vor kurzem als Verfasser der Kritik der reinen Vernunft gepriesen, sondern auch als Verkündiger des kategorischen Imperativs, als Erbauer einer ethisch fundierten Idealwelt den Zeitgenossen ans Herz gelegt.

Heinrich Romundt [105]) macht es sich zur Aufgabe, Kants Lehren von Tugend, Freiheit, Unsterblichkeit und Gott als das „gemeine System der menschlichen Vernunft“ zu erweisen. Viel kritischer zur Kantschen Ethik stellt sich Edmund Pfleiderer. [106]) Seine Schrift zeigt eine ganz andere Haltung: ihr Grundton ist nicht, wie dort, keusche, künstlerische Contemplation, sondern energische Wachrüttelung. Alles in ihr ist eindringlicher, bestimmter, unzweideutiger. Sie lässt uns über die schweren Mängel der Kantschen Moralphilosophie nicht in Zweifel; daneben aber ist Pfleiderer unermüdlich bestrebt, nachzuweisen, wie treffend und bleibend brauchbar die Kerngedanken sind, die Kant im ernstlichsten Ringen mit den wichtigsten ethischen Problemen ans Licht gestellt habe. Fast keiner vor Kant habe das „Sollgefühl“, dieses „Gefühl des Billigens und Nichtbilligens“ mit seinem „energisch spornenden und fordernden Character“ als „Herzpunkt des Ethischen“ philosophisch erfasst. Es sei ganz in der

105) H. Romundt „Antaeus, neuer Aufbau der Lehre Kants über Seele, Freiheit und Gott.“ Leipzig 1882.

106) Dr. Edmund Pfleiderer „Kantischer Kriticismus und englische Philosophie.“ Eine Beleuchtung des deutsch-englischen Neu-Empirismus der Gegenwart als Beitrag zum Centenarium der Kritik der reinen Vernunft“ Halle. C. E. M. Pfeffer. 1881.

Ordnung, dass Kant die „Eigengeistigkeit des Sittlichen" im intensivsten Sinne fordern und das „innerste Centrum unseres höheren Wesens" zum „Urtribunal" für alle ethische Wertgebung mache. Drücke er sich auch nicht wörtlich so aus, so wurzele er doch sachlich vollkommen in dem Boden der grossen Wahrheit, dass alles ethische Urteilen ausgehe von der „überpersönlichen" und darum völlig unparteiischen Vernunftstimme in uns, von dem überindividuellen, rein moralischen Weltauge, zu dem wir uns machen sollen.

Als Resultat der Untersuchung ergiebt sich, dass die KantschePflichtenlehre, welche ihrer kalten Strenge wegen so viel angefeindet und geschmäht worden ist, [107]) nicht nur sehr wohl eine mildere Auffassung zulässt, sondern dass sich unter der rauhen Schale, unter der äusserlich abstossenden Form derselben, auch ein sehr edler und gediegener Kern von bleibendem Werte verbirgt. Was das positive Resultat der Untersuchung anlangt, so lässt sich jener bleibende Kern, welcher in der Kantschen Pflichtenlehre enthalten ist, in folgende Sätze etwa zusammenfassen: „Es giebt einen Unterschied zwischen guten und bösen, oder sittlich lobenswerten und sittlich tadelnswerten Handlungen resp. Willen. Die Berechtigung zu solchem Unterscheiden, zu solchem Loben und Tadeln ist allgemein anerkannt und damit auch gewisse Gesetze, nach welchen sich das menschliche Wollen richten soll. Die Sittenlehre ist die Wissenschaft von diesen Normalgesetzen oder Ideen des Willens oder vom Sittlichguten. Will man das Fundament dieser Wissenschaft d. h. denjenigen Grund, von welchem nicht nur alle jene Gesetze abzuleiten sind, sondern aus welchem auch alle die mannigfaltigen ethischen Erscheinungen, wie z. B. die Berechtigung zu Lob und Tadel, die Stimme des Gewissens, das Schuldbewusstsein und das damit zusammen-

---

107) Schopenhauer „Grundlage der Moral."
Dr. E. M Friedrich Zange „Ueber das Fundament der Ethik." Gekrönte Preisschrift. Leipzig 1872. pag. 215.
Dr. Otto Lehmann „Ueber Kants Principien der Ethik und Schopenhauers Beurteilung derselben." Eine kritische Studie. Berlin 1880.

hängende Freiheitsbewusstsein genügend erklärt werden können, so muss man sich vor allem eines klaren Begriffes vom Sittlichguten versichern. Sittlich gut ist aber nach dem gemeinen moralischen Bewusstsein nur das Wollen und Handeln aus Pflicht d. h. derjenige Wille, welcher zwar aus einem durch ein zufälliges Begehrungsobjekt oder Motiv erweckten Begehren hervorgegangen, aber nur durch die letztentscheidende Einwirkung der allgemeingültigen formalen Gesetze zum wirklichen Willen geworden ist. Die stets lebendige und bewusst oder unbewusst allen möglichen Willensentstehungen entscheidungsmächtig beiwohnende Achtung für das Gesetz oder Liebe zum Guten, diese beharrende Gesinnung allein ist die Mutter aller guten Willen. In jenem Ausspruch des gemeinen moralischen Bewusstseins, dass nur die gänzlich uneigennützigen Handlungen aus Pflicht sittlich gute seien, in jener Achtung für das Sittengesetz, wie sie sich einmal in der allgemein geübten, unwillkürlichen Beurteilung der menschlichen Handlungen, dann in der warnenden Stimme des Gewissens vor und in der Reue und in dem quälenden Schuldbewusstsein nach einer bösen That, endlich aber in der Freude und innern Zufriedenheit nach einer guten That kundgiebt, spricht sich das allgemeine Bewusstsein aus, dass der Mensch an gewisse allgemein gültige Gesetze [wie z. B. das der Wahrhaftigkeit, der Nächstenliebe, der Gerechtigkeit u. s. w.] unmittelbar, ohne irgend ein materielles Interesse und unauflöslich gebunden ist, so dass er notwendig in Uebereinstimmung mit ihnen handeln muss, wenn er nicht in Konflikt mit jener seiner unmittelbaren Achtung für das Gesetz und somit in innere Disharmonie geraten will. Dieses völlig interesselose und doch unauflösliche Gebundensein an die allgemein gültigen Sittengesetze ist aber auf keine andere Weise möglich und denkbar, als wenn sie sich der Mensch von vornherein, so zu sagen, selbst gegeben hat d. h. wenn sie ursprünglich mit seinem idealen Wesen gegeben sind. Sie gehören mit zu dem ewigen Teil seines Wesens und mit ihrer

Verleugnung giebt er sich selbst auf, hört er auf, ein Mensch d. h. ein sinnlich vernünftiges Wesen zu sein. In dieser Autonomie, von welcher eine innere Nötigung zum sittlich guten Wollen ausgeht, verbunden mit der auf dem sinnlichen und darum veränderlichen Teil des menschlichen Wesens beruhenden Möglichkeit, sich jenen idealen Gesetzen gemäss in der Erscheinung darzustellen resp. eine solche Darstellung anzustreben, besteht die Freiheit, auf welche auch das Schuldbewusstsein und die Verantwortlichkeit zurückzuführen ist, nicht in einer Willkür oder Wahlfreiheit. In der völligen Uebereinstimmung aller concreten Einzelwillen in der Erscheinung mit jenen selbstgegebenen Gesetzen oder in der Darstellung des idealen Wesens der Menschheit in der erscheinenden Wirklichkeit besteht die sittliche Freiheit, welche ein anzustrebendes Ideal ist.“ [108])

Es ist eine nicht leicht wegzuleugnende Thatsache, dass in jedem Stadium des Daseins sich dem Menschen das Gefühl aufdrängt, dass er nicht ist, was er sein soll. Diese Thatsache ist nur begreiflich, wenn der Entwickelung und dem Werden des Einzelnen und der Gesellschaft ein festes Ziel gesteckt und die Möglichkeit gegeben ist, zu demselben zu gelangen. Die Seele, welche fühlt, dass sie nie ist, wie sie sein soll, muss jedenfalls eine Ahnung haben von ihrem Zweck und dem Bewusstsein, in einem fortwährenden Process der Entwickelung sich zu dem machen zu können, was sie sein soll. Aber ohne ein immanentes, den Verlauf dieses Processes bestimmendes Ziel ist dieser Process undenkbar, weil sein Resultat nicht ein unbestimmtes, zufälliges, wüstes Werden sein soll. Es muss demnach dem Menschen in seinem Streben, seinem Werden und Wachsen ein bestimmtes Ziel gesetzt und dieses Ziel für alle ein wesentlich gleiches sein, weil alle Individuen wesentlich gleiche sind und sein müssen, um Menschen im Plural zu sein und als solche einander zu erkennen und anzuerkennen. Die

---

108) Dr. E. M. F. Zange „Ueber das Fundament der Ethik.“ pag. 218.

Thatsache des Gefühles eines Seinsollenden in der Seele, sagt Schramm,[109]) ist demnach ein Beweis für ihre ethische Bestimmung. Sie kommt hierdurch zum Bewusstsein, dass ihr ein Ziel gesetzt ist, dem sie in ihrem Leben, ihrer Entwicklung, ihrem Wollen und Handeln zustreben soll. Aber das zweite Gefühl, dass wir nicht sind, was wir nicht sein sollen, vermag in uns nichts Anderes zu erzeugen als das Bewusstsein, dass wir etwas Anderes sein sollen, als wir sind. Um nun ihrem Streben die richtige Bahn zu zeigen, auf der wir zu dem bestimmten Ziel unseres Seins gelangen können, tritt zu dem ethischen Gefühl des Anderseinsollens noch der ebenfalls empirische Trieb nach Vervollkommnung d. h. nach der Entfaltung, Ausbildung und Bethätigung aller körperlichen und geistigen Fähigkeiten, die zu einem harmonischen Ganzen vereinigt die Bestimmtheit und das Wesen des Individuums ausmachen. Zunächst strebt derselbe nur eine Vervollkommnung der natürlichen Kräfte in quantitativer Beziehung an, die aber notwendig ist, weil ohne sie der Mensch als ein natürliches, mit einem organischen, natürlichen Leib versehenes Wesen seinen Geist nicht bethätigen kann, wenn ihm nicht die Natur die notwendigen Mittel an die Hand giebt. Obgleich aber die natürliche, quantitative Ausbildung eng zusammenhängt mit der ethischen Vervollkommnung, so ist sie doch nicht die conditio sine qua non derselben. Denn wie uns die Erfahrung zeigt, hat grade unsere Zeit die natürlichen Kräfte des Menschen, seine Kenntnis der Natur und seine Herrschaft über dieselbe in einem Grade erweitert, dass die europäische Menschheit mit Stolz auf dies Säculum zurückblicken kann; ob jedoch die sittliche Vervollkommnung mit der Entwicklung der natürlichen Kräfte des Menschen gleichen Schritt gehalten hat, dürfte zu bezweifeln sein. Umgekehrt kann eine hohe ethische Vollkommenheit ohne die natürliche bestehen, da der Kern nicht liegt im äussern Thun und Wirken, sondern in der Gesinnung,

109) Dr. Schramm „Kants kategorischer Imperativ nach seiner Genesis und Bedeutung für die Wissenchaft.“ Bamberg 1873. pag. 70.

den Motiven und Zwecken. Das Handeln ist bloss die Aussenseite, die Erscheinung der Sittlichkeit, die sich freilich ohne allen Dienst der natürlichen Kräfte nicht äussern kann; aber der Mensch fühlt nicht bloss einen Trieb, seine natürlichen Kräfte immer mehr auszubilden, sondern auch die ethische Seite seines Wesens zu vervollkommnen. Ihren Anschluss wird diese Vervollkommnung finden in der verwirklichten Idee d. h. wenn das Individuum und die Gesammtheit bei der Verwirklichung ihres Gattungsbegriffes angekommen sind, wenn der Einzelne und die ganze menschliche Gesellschaft sind, was sie sein sollen, nämlich der möglichst vollkommene Abglanz des absoluten göttlichen Wesens in der Form der Abhängigkeit und Bedingtheit.

Welche hohe und edle Bedeutung bekommt von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet das alltägliche Thun und Treiben der Weltmenschen, wenn es von dem Gedanken belebt und getragen wird: der Mensch soll kämpfen und arbeiten, weil ohne die Sicherung und Befestigung der physischen Existenz die reale Darstellung der Idee desselben nicht möglich ist. Wie manches Strafgesetzbuch würde überflüssig werden, wenn die Menschheit, von echt sittlichem Geiste beseelt, in ihrem Ringen nach den Mitteln des Genusses diesen nicht als Zweck und Ziel, sondern nur als Mittel zur Verwirklichung ihrer Idee betrachten würde.

